مفتی محمد ثاقب قاسمی فتح پوری
خادم التدریس والافتاء، معراج العلوم چیتا کیمپ، ممبئی

فقہی تحقیقات

عمر بکڈپو دیوبند

فقہی تحقیقات

تالیف

مفتی محمد ثاقب قاسمی فتح پوری
خادم التدریس والافتاء معراج العلوم چیتا کیمپ، ممبئی

ناشر: مکتبہ الحرمین دیوبند

تفصیلات

نام کتاب: فقہی تحقیقات

مؤلف: مفتی محمد ثاقب قاسمی فتح پوری

صفحات: ۳۶۰

سن اشاعت: ۱۴۴۷/۲۰۲۵

قیمت:

گرافکس: محمد وسیم اکرم قاسمی

ناشر: مکتبہ الحرمین دیوبند

پرنٹر:

فہرست

تقریظ: حضرت مولانا مفتی ابوالقاسم نعمانی صاحب مدظلہ ۱۱
تقریظ: حضرت مولانا مفتی زین الاسلام صاحب قاسمی ۱۲
تقریظ: حضرت مولانا مفتی محمد سلمان صاحب منصور پوری ۱۴
تقریظ: حضرت مولانا مفتی محمد طاہر صاحب مدظلہ ۱۶
تقریظ: حضرت مولانا مفتی محمد عطاء الرحمٰن ساجد صاحب ۱۷
عرض مرتب ۱۹

نماز میں کس طرح کی دعا مانگنا مفسد ہے؟

کلام الناس کی تحقیق

افضل یہ ہے کہ نماز میں ماثور دعاؤں پر ہی اکتفا کیا جائے ۲۴
امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف غلط نسبت ۲۶
فائدہ ۳۰
حنفیہ کا اصل مذہب ۳۱
ماثور دعا سے کیا مراد ہے؟ ۳۶
کلام الناس کی تنقیح ۳۸
امام فضلی کا مذہب ۴۲
نماز میں اَطْعِمْهُمْ مِنْ جُوْعٍ پڑھنے سے نماز فاسد نہیں ہوگی ۴۸

پہلی دلیل ۴۸
دوسری دلیل ۴۹
تیسری دلیل ۵۲

وبائی بیماری کو دفع کرنے کیلئے اذان کا حکم

دفع وباء کے لئے اذان کا حکم ۵۶
دفع وباء کے لئے اذان کے ناجائز ہونے پر اکابرین کی تصریحات ۵۷
دفع وباء کے لئے اذان کے متعلق فقیہ الامتؒ کا جواب ۶۴
مستحب والے فتوے کا صحیح محمل ۶۵
دفع وباء کی اذان کو نماز کی اذانوں پر قیاس کرنا صحیح نہیں ۶۷
بلا دلیل کسی چیز کے استحباب کا ثبوت ۶۸
دفع وباء کی اذان کے متعلق کفایت المفتی کا جواب اور اسکی توضیح ۷۰
مباح پر عمل کی شرط ۷۱
جو عمل سنت و بدعت کے درمیان دائر ہو اس کا حکم ۷۴
حضرت تھانویؒ کا ایک مفصل فتویٰ ۷۶

صحتِ جمعہ کے لیے اذن عام کی حیثیت

اذن عام کی شرط ۸۵
اذن عام کا شرط ہونا نوادر میں مذکور ہے ۸۶
اذن عام کی شرط پر فقہاء کی تصریحات ۸۷
اذن عام کا مصداق اور اس کی تعریف و تعیین ۹۱
اذن عام کی شرط کس صورت میں ضروری ہے؟ ۹۶

شریک کو اجیر رکھنا

شریک کے اجیر رکھنے پر ائمہ احناف کا اختلاف	۱۰۴
اکابر ارباب افتاء کی تصریحات	۱۰۷
صاحب احسن الفتاوی کے دلائل کا جائزہ	۱۰۸
شریک کو اجیر بنانے کے ناجائز ہونے کی چار بنیادی وجوہات	۱۰۹
پہلی وجہ: قفیز طحان کا لزوم	۱۰۹
دوسری وجہ: صفقۃ فی صفقۃ کا لزوم	۱۰۹
تیسری وجہ: انقطاع شرکت کا احتمال	۱۱۰
چوتھی وجہ: تسلیم معقود علیہ کا تحقق نہ ہونا	۱۱۲
بعض مخصوص صورتوں میں شریک کو اجرت پر رکھنے کی گنجائش	۱۱۴
قفیز طحان کا جواب	۱۱۵
صفقۃ فی صفقۃ کا جواب	۱۱۷
انقطاع شرکت کا جواب	۱۲۱
آخری وجہ کا جواب	۱۲۲

کیا تشبہ کے لئے قصد ضروری ہے؟

تشبہ کی دو مختلف صورتوں کے متعلق استفسار	۱۲۸
پہلی صورت کا حکم	۱۲۸
قصد و ارادہ تشبہ کی حقیقت میں داخل ہے	۱۲۸
پہلی صورت کی مثال	۱۳۰
دوسری صورت کا حکم	۱۳۱

فطری امور میں صورتاً مشابہت اختیار کرنا مضر نہیں	۱۳۱
تشبہ اور مشابہت دو مختلف چیزیں ہیں	۱۳۴
قصد کی قسمیں	۱۴۰
اس کی نظیر	۱۴۲

داڑھی مونڈنے کی اجرت

داڑھی منڈانا یا ایک مشت سے کم رکھنا بالاتفاق ناجائز وحرام ہے	۱۵۰
اجماع کی تصریح	۱۵۱
بعض مفتیان کی رائے	۱۵۲
قابل غور پہلو	۱۵۴
پہلی بات	۱۵۴
دوسری بات	۱۵۵
تیسری بات	۱۵۷
تصویر کشی کی اجرت پر قیاس	۱۵۸
فتاوی عثمانی کا ایک سوال وجواب	۱۶۴

مال حرام میں حرمت کب متعدی ہوتی ہے؟

ورثاء کے حق میں مورث کے حرام مال کا حکم	۱۶۹
پہلی رائے	۱۷۰
دوسری رائے	۱۷۰
تیسری رائے	۱۷۱
چوتھی رائے	۱۷۱

پہلی دلیل ۱۷۷
دوسری دلیل ۱۸۰
تیسری دلیل ۱۸۷
تصدق واجب یا مستحب ۱۸۹
علامہ شامیؒ کی رائے ۱۹۲
یہ رائے قابل غور ہے ۱۹۴

سالی سے نکاح و جماع کی صورت میں عدت کی تحقیق

عدت تین حیض یا ایک حیض ۲۰۱
عدت تین حیض واجب ہونے کے دلائل ۲۰۲
پہلی وجہ ۲۰۲
دوسری وجہ ۲۰۵
صاحبین کے مسلک کی تحقیق ۲۰۶
تیسری وجہ ۲۱۵
سوال میں مذکور جزئیہ کا جواب ۲۱۷
کیا درایہ کی عبارت مفتی بہ ہے ۲۲۳
پہلا قول ۲۲۳
دوسرا قول ۲۲۴
تیسرا قول ۲۲۵
حضرت مفتی محمد سلمان صاحب منصور پوری دامت برکاتہم کا احقر کے نام خط ۲۲۹

سلام پھیرنے کا مسنون طریقہ

سلام پھیرنے کے دو مسنون طریقے ۲۳۲
پہلا طریقہ ۲۳۲
دوسرا طریقہ ۲۳۶
سلام پھیرنے کی ایک احتمالی کیفیت ۲۴۳

توقیت شرکت

یعنی عقد شرکت کو کسی مخصوص مدت کے ساتھ مقید کرنا

توقیت شرکت کی دو صورتیں ۲۴۷
پہلی صورت ۲۴۸
دوسری صورت ۲۵۳
ضرورت کے موقع پر گنجائش ۲۵۶
پہلی تکییف ۲۵۷
حنابلہ کے مذہب کی تحقیق ۲۵۹
دوسری تکییف ۲۶۳
ایک اور حل ۲۶۵
دوسرا حل ۲۶۷
ادارۃ المباحث الفقہیہ کی تجویز ۲۶۹

ناجائز کاموں کی اجرت

ناجائز کام کی اجرت کا حکم ۲۷۲
مذہب شافعیؒ ۲۷۵

مذہب مالکیؒ	۲۷۶
مذہب حنبلیؒ	۲۷۷
اجرت زنا اور امام ابوحنیفہؒ	۲۷۷
امام اعظمؒ کے مسلک کی تحقیق	۲۷۸
پہلی صورت	۲۷۸
اشتباہ کی بنیاد	۲۸۱
دوسری صورت	۲۸۵
تعاون علی الاثم کا مفہوم	۲۸۸
تسبب للمعصیۃ	۲۹۴

بیوی کی موجودگی میں تلفظ کے بغیر طلاق بالکتابۃ کا حکم

کتابت کی اقسام	۳۰۴
مرسومہ کی مزید وضاحت	۳۰۵
مذکورہ اقسام کا حکم	۳۰۷
کیا بیوی کی موجودگی ضروری ہے؟	۳۰۹
بعض کتب فتاویٰ کا جواب	۳۱۱
علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کے ذکر کردہ جزئیہ کے جوابات	۳۱۲
پہلا جواب	۳۱۲
دوسرا جواب	۳۱۳
تیسرا جواب	۳۱۳
چوتھا جواب	۳۱۵

پانچواں جواب	۳۱۵
چھٹواں جواب	۳۱۶
کتابت کے حجت ضروریہ ہونے کا مطلب	۳۱۸
ہمارے اکابرین کا موقف	۳۲۳
فائدہ فقہیہ متعلقہ بالطلاق بالکتابۃ	۳۲۳
دارالعلوم دیوبند کا رجوع نامہ	۳۲۵
دارالعلوم دیوبند کا فتویٰ	۳۲۶
فقیہ العصر حضرت مفتی زین الاسلام صاحب دامت برکاتہم کی شیخ الاسلام حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم سے مکاتبت	۳۳۰
مراجع ومصادر	۳۴۴

تقریظ

نمونۂ اسلاف حضرت مولانا مفتی ابوالقاسم نعمانی صاحب دامت برکاتہم
مہتمم وشیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند

MUFTI ABUL QASIM NOMANI
MOHTAMIM (VC) DARUL ULOOM DEOBAND
PIN- 247554 (U.P.) INDIA

المفتی ابوالقاسم النعمانی
رئیس الجامعۃ الاسلامیۃ دار العلوم دیوبند الہند

Ref. .... Date:..........................

باسمہ سبحانہ وتعالیٰ

زیر نظر کتاب ”فقہی تحقیقات“ جناب مفتی محمد ثاقب صاحب قاسمی فتح پوری کی تازہ تصنیف ہے، جس میں انھوں نے ان مسائل کو اپنی تحقیق کا موضوع بنایا ہے جن میں فقہاء کرام کی عبارتیں مجمل اور مبہم ہیں جن کے سمجھنے میں عوام؛ بلکہ بعض علماء کرام کو بھی اشتباہ ہوتا ہے، مفتی صاحب نے عربی کتب فتاوی اور امہات کتب کے حوالوں سے ایسی عبارتوں کا صحیح مصداق متعین کرنے کی کامیاب سعی کی ہے۔

اسی طرح مفتی صاحب نے بعض مقالات میں ان مسائل کو موضوع تحقیق بنایا ہے جن میں مفتیانِ کرام کے فتاوی مختلف ہیں ایسے مسائل میں بھی تحقیق حق کی سعی وجستجو کی ہے، مقالات میں مذکورہ حوالہ جات اور انداز بیان سے مفتی صاحب کی محنت کا اندازہ کرنا قاری کے لیے مشکل نہ ہوگا۔

اپنی تحقیق میں مرکزی طور پر مذہب حنفی کو ہی محور بنایا ہے اور اسی کو منقح کیا ہے۔ تاہم دیگر مذاہب کے مستند فقہاء کرام کی کتابوں سے بھی استفادہ کیا ہے اور تائید میں باحوالہ اقتباسات پیش کیے ہیں۔

اس سے پہلے بھی کئی موضوعات پر مفتی صاحب کی مفصل ومختصر تحریریں کتب ورسائل کی شکل میں منظر عام پر آکر اہل علم سے شرف قبول حاصل کرچکی ہیں۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس کتاب کو بھی نافع ومفید بنائیں اور مؤلف محترم کے لیے صدقہ جاریہ بنائیں۔ آمین!

والسلام

ابوالقاسم نعمانی غفرلہ
مہتمم دارالعلوم دیوبند
۲۵/۱۱/۱۴۴۶ھ – ۲۴/۵/۲۰۲۵ء

تقریظ

فقیہ العصر حضرت مولانا مفتی زین الاسلام صاحب قاسمی دامت برکاتہم
مفتی دار العلوم دیوبند

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

نحمده و نصلی علی رسوله الکریم

عزیز گرامی مولانا مفتی محمد ثاقب صاحب فتحپوری زید علمہ دار العلوم دیوبند کے ہونہار فضلاء میں سے ہیں، موصوف نے دورۂ حدیث کے بعد دار العلوم دیوبند کے تکمیل افتاء اور تخصص فی الافتاء کے شعبوں سے وابستہ ہو کر فقہ وفتاوی کی کتابوں کا دقت نظری سے مطالعہ اور احکام کی تہہ تک پہونچنے کا سلیقہ سیکھا، پھر اس خوبی میں مزید جلا اور پختگی پیدا کرنے کے لئے انھوں نے فقہ وفتاوی سے گہری وابستگی قائم رکھی؛ چنانچہ قدیم وجدید موضوعات پر بہت سے تحقیقی مقالات ان کے قلم سے منصۂ شہود پر آچکے ہیں اور بعض ان میں سے رسالوں اور کتاب کی شکل میں بھی زیور طبع سے آراستہ ہو چکے ہیں، جس پر عصر حاضر کے مفتیان کرام نے اپنی تقریظات ثبت فرمائی اور ان کی خدمات فقہیہ کو سراہتے ہوئے داد تحسین سے نوازا، جو رسائل اور کتب اہل نظر ارباب افتاء کے ملاحظہ میں آچکی ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں: ''غیروں کی مشابہت اصول، حدود، تطبیقات''، ''باپ بیٹوں اور بھائیوں کے درمیان مشترکہ کاروبار کی صورتیں''، ''عقد صیانت یعنی سروس کانٹریکٹ کے مسائل''، ''جی ایس ٹی کے چند اہم مسائل''، ''اسقاط حمل: ایک تحقیق''۔

اس وقت موصوف کی ایک تازہ تصنیف فقہی تحقیقات راقم الحروف کے پیش نظر ہے، اس میں چند اہم اور خاص موضوعات کو اپنے بحث وتحقیق کا موضوع بنایا

ہے، کتاب میں مجموعی طور پر بارہ موضوعات زیر تحقیق آئے ہیں، ان میں سے ہر موضوع اپنے اعتبار سے تحقیقی بحث کا محتاج تھا، موصوف نے دوران بحث عربی کی بیشمار فقہی کتب کی طرف مراجعت کی اور مختلف عبارات کے انطباق سے ہر قسم کا جھول اور تشنگی دور کرنے کی کوشش کی ہے، چند اہم موضوعات یہ ہیں: نماز میں کسی طرح کی دعا مانگنا مفسد ہے، شریک کو اجیر رکھنا، کیا تشبہ کے لئے قصد ضروری ہے، مال حرام میں حرمت کب متعدی ہوتی ہے، سالی سے نکاح اور جماع کی صورت میں عدت کی تحقیق: عدت تین حیض یا ایک حیض، سلام پھیرنے کا مسنون طریقہ، بیوی کی موجودگی میں طلاق بالکتابہ کا حکم۔

مولانا مفتی محمد ثاقب صاحب فتحپوری زید فضلہ کے سابقہ رسائل بھی احقر کی نظروں سے گذرے ہیں جس کی وجہ سے ان کی تحقیق طلب طبیعت سے انسیت ہوئی تھی، پیش نظر کتاب ''فقہی تحقیقات'' میں بعض مضامین کا راقم نے بالاستیعاب مطالعہ کیا اور بعض کو سرسری طور پر دیکھا، طبیعت مضامین پڑھ کر بہت محظوظ ہوئی اور موصوف کے انداز تحقیق سے مسرت وخوشی محسوس ہوئی، اللہ تعالی موصوف کے اس مزاج بحث وتحقیق میں مزید ترقی عطا فرمائے اور برکت دے اور اہل علم اور طلبا کے لئے قابل استفادہ بنائے اور اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت سے نوازے۔

وصلی اللہ تعالی علی خیر خلقه محمد و آله و اصحابه اجمعین

خاک پائے درویشاں

زین الاسلام قاسمی الہ آبادی مفتی دارالعلوم دیوبند

۱۴۴۶/۱۱/۱۹ھ مطابق ۲۰۲۵/۵/۱۸ء

تقریظ

نائب امیر الہند حضرت مولانا مفتی سید محمد سلمان صاحب منصور پوری مدظلہ
استاذ حدیث دار العلوم دیوبند

باسمہ سبحانہ تعالیٰ

نحمده ونصلي على رسوله الكريم، أما بعد!

فاضل گرامی جناب مولانا مفتی محمد ثاقب صاحب قاسمی فتح پوری زید کرمہم مفتی واستاذ مدرسہ معراج العلوم چیتا کیمپ ممبئی ایک باصلاحیت، محنتی اور باذوق عالم دین ہیں۔ درس و تدریس کے ساتھ علمی اور تحقیقی مضامین اور معاشرہ کی ضرورت کے مطابق مفید موضوعات پر تحریر وتالیف کا سلسلہ بھی جاری رکھتے ہیں۔اب تک موصوف کی متعدد کتابیں شائع ہوکر قبولیت حاصل کر چکی ہیں۔

زیر نظر کتاب ''فقہی تحقیقات'' موصوف کے اُن مقالات و مضامین کا مجموعہ ہے جو آپ نے مختلف موقعوں پر تحریر فرمائے ہیں۔

یہ سب مضامین معتبر دلائل سے مزین ہیں اور ماشاء اللہ بہترین مواد کو عمدہ ترتیب کے ساتھ جمع کیا گیا ہے۔

امید ہے کہ یہ کتاب ان شاء اللہ خاص طور پر اہل افتاء کے لئے بہت زیادہ کارآمد ثابت ہوگی۔

اس میں جن اہم موضوعات پر روشنی ڈالی گئی ہے، اُن میں (۱) نماز میں کس طرح دعا مانگنا مفسد ہے؟ (۲) وبائی بیماری کو دفع کرنے کے لئے اذان کا حکم

(۳) صحت جمعہ کے لئے اذن عام کی حیثیت (۴) شریک کو اجیر رکھنے کا حکم (۵) داڑھی مونڈنے کی اُجرت (۶) اور بیوی کی موجودگی میں طلاق بالکتابہ کا حکم وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

دعا ہے کہ اللہ تعالی موصوف کی محنت کو قبول فرمائیں، اجر جزیل سے نوازیں اور امت کو اُس سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھانے کی توفیق عطا فرمائیں۔ آمین

فقط واللہ الموفق
احقر محمد سلمان منصور پوری غفرلہ
خادم الطلبہ دار العلوم دیوبند
۲۱ ر ذی قعدہ ۱۴۴۶ھ
۲۰ رمئی ۲۰۲۵ء بروز منگل

تقریظ

مایہ ناز فقیہ حضرت مولانا مفتی محمد طاہر صاحب دامت برکاتہم
مفتی، ناظم وشیخ الحدیث مظاہر علوم سہارن پور

مفتی محمد ثاقب قاسمی فتح پوری (خادم التدریس والافتاء معراج العلوم چیتا کیمپ ممبئی) تحقیقی ذوق رکھنے والے نوجوان عالم دین ہیں، فقہی سیمناروں میں زیر بحث آنے والے موضوعات ومسائل کے بارے میں تحقیقی مقالہ جات مرتب فرما کر علمی وفقہی خدمات انجام دیتے رہے ہیں اور اس حوالہ سے ان کے متعدد کتب ورسائل بھی شائع ہو چکی ہیں۔

اس وقت ان کی ''فقہی تحقیقات'' کا ایک مجموعہ اسی عنوان سے اشاعت پذیر ہو رہا ہے، اس مجموعہ میں مختلف مسائل کے بارے میں تحقیق وتنقیح فرمائی گئی ہے، یہ سب وہ مسائل ہیں جو فقہائے کرام کی عبارات یا معاصر مفتیان کی آراء کے اختلاف کے سبب تنقیح وتوضیح طلب تھے، بڑی خوشی ہے کہ موصوف نے سلامتی فکر ومنہج اور پوری دقت نظر کے ساتھ ان مسائل کی تنقیح وتہذیب کا فریضہ انجام دیا ہے، جس کی وجہ سے یہ کتاب فقہ وافتاء کے طلبہ اور اساتذہ ومفتیان کے لیے یکساں مفید اور مرجع بنے گی۔

اللہ تعالی قبول فرما کر مزید علمی وفقہی خدمات کی توفیق ارزانی بخشے۔ آمین

العبد محمد طاہر عفا اللہ
مظاہر علوم سہارن پور
۲۲/۱۲/۱۴۴۶ھ

تقریظ

حضرت مولانا مفتی محمد عطاء الرحمٰن ساجد صاحب دامت برکاتہم
استاذ حدیث شاہ مسیح اللہ اکیڈمی ومفتی دارالافتاء شریعہ بورڈ آف امریکہ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

الحمد لله رب العلمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه اجمعين، اما بعد!

رفیق محترم مولانا مفتی محمد ثاقب صاحب مدظلہ جید عالم دین ہیں، بندہ کا مفتی صاحب سے علمی خدمات کے حوالے سے چند سالوں سے تعلق رہا ہے، ماشاء اللہ آں محترم کے مختلف موضوعات پر مشتمل علمی اور تحقیقی کتب اور مقالے مثلاً غیروں کی مشابہت اصول حدود اور تطبیقات، باپ بیٹوں کے مشترکہ کاروبار کی چند اہم صورتیں، عقد صیانت، جی ایس ٹی کے مسائل وغیرہ اکابر علماء کی تقریظات اور تائیدات کے ساتھ منظر عام پر آکر شرف قبولیت حاصل کر چکے ہیں۔

زیر نظر مسودہ فقہی تحقیقات کے مقالے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کچھ تو سائلین کے سوالات کے مفصل جوابات ہیں، اور کچھ مفتی صاحب کی دیگر مواقع پر قلم بند کی جانے والی تحقیقات ہیں، مثلاً نماز میں کس طرح دعا نگنا مفسد صلاۃ ہے؟ کلام الناس کی تحقیق، صحت جمعہ کے لئے اذن عام کی شرعی حیثیت، شریک کو

اجیر رکھنا، ناجائز کاموں کی اجرت، کیا تشبہ میں قصد ضروری ہے؟ سالی سے نکاح وجماع کی صورت میں عدت کی تحقیق، بیوی کی موجودگی میں طلاق بالکتابۃ کا حکم وغیرہ، بالاستیعاب مکمل مسودہ کا مطالعہ تو نہیں کرسکا؛ البتہ چند مقالوں کو دیکھنے کا موقع ملا، ماشاء اللہ محقق، مدلل اور متعدد مآخذ ومراجع نیز اکابرین علماء دیوبند کے فتاویٰ اور تحقیقات سے مزین نظر آئے، کچھ فتاوی کے بارے میں اگرچہ اکابر علماء کی آراء مختلف ہیں، لیکن آنجناب نے ہر دو آراء کو باحوالہ مفصل محقق مع تطبیق و ترجیح تحریر کیا ہے، جو اہل علم بالخصوص اہل افتاء کے لئے مفید ہیں۔

بندہ اگرچہ اپنے آپ کو تاثرات پیش کرنے کا اہل نہیں سمجھتا لیکن مفتی صاحب کے اصرار پر اپنے خیالات کا اظہار کردیا ہے، دعا ہے کہ حق تعالی آپ کے علم اور عمل اور تحریرات میں برکت عطا فرمائے، اور اس کتاب کو اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے۔ آمین

فقط والسلام

محمد عطاء الرحمٰن ساجد

خادم شاہ مسیح اللہ اکیڈمی ودار الافتاء شریعہ بورڈ آف امریکہ

۲۳ر ذی الحجہ ۱۴۴۶ھ مطابق ۱۹ر جون ۲۰۲۵ء

عرض مرتب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

یہ کتاب ''فقہی تحقیقات'' درحقیقت متفرق اوقات میں مختلف محرکات کی وجہ سے لکھے گئے فقہی مضامین ہیں بعض تو سوالوں کے تفصیلی وتحقیقی جوابات ہیں اور بعض مستقل تحریریں ہیں، مجموعی طور پر کتاب میں بارہ موضوعات زیر تحقیق آئے ہیں ان میں سے ہر موضوع مسئلے سے متعلق عبارات کے اضطراب، فقہاء کے اختلاف، یا مفتیان کرام کے مواقف مختلف ہونے کی وجہ سے شرح وبسط اور تنقیح وتحقیق کا محتاج تھا بعض مسئلے وہ تھے جن میں بعض کتب فتاوی میں تسامح واقع ہوگیا تھا اور وہ فتاوی میں بھی نقل درنقل چل رہا تھا ان میں سے بیشتر مسائل وہ ہیں جو مختلف اوقات میں مشاہیر اہل علم کی نظر سے گزر کر مقام اعتبار واستناد حاصل کرچکے ہیں۔ فللہ الحمد

بندہ اس موقع پر اپنے اکابرین اساتذہ ومعاونین کا تہہ دل سے شکریہ ادا کرتا ہے کہ انہیں کی دعائیں اور توجہات کی بدولت یہ کتاب قارئین کے ہاتھوں میں ہے بالخصوص میر کارواں بقیۃ السلف حضرت مولانا مفتی ابو القاسم نعمانی صاحب مہتمم وشیخ الحدیث دار العلوم دیوبند، فقیہ العصر حضرت مولانا مفتی زین الاسلام قاسمی صاحب مفتی دار العلوم دیوبند، نائب امیر الہند مایہ ناز فقیہ حضرت مولانا مفتی محمد سلمان صاحب منصور پوری استاذ حدیث دار العلوم دیوبند، حضرت

مولانا مفتی محمد طاہر صاحب ناظم، مفتی وشیخ الحدیث مظاہر علوم سہارن پور وخلیفہ حضرت فقیہ الامت رحمہ اللہ اسی طرح رفیق مکرم حضرت مولانا مفتی عطاء الرحمٰن ساجد صاحب دامت برکاتہم العالیہ ان حضرات اکابر نے مسودے کو پڑھا، مفید مشوروں سے نوازا اور کتاب پر وقیع کلمات اور حوصلہ افزاء تقریظات لکھ کر کتاب کے حسن کو دوبالا کر دیا۔

فجزاهم الله عنا وعن جميع المسلمين احسن الجزاء

اسی طرح احقر کے بعض تلامذہ نے عربی عبارت کا ترجمہ کیا بعض نے مراجع ومصادر کی تیاری میں تعاون پیش کیا اللہ پاک ان سب کو علم نافع عمل صالح اور رزق واسع عطا فرمائے۔ اور بالواسطہ یا بلا واسطہ جن حضرات کا بھی تعاون رہا ہو اللہ پاک انہیں اس کا بہتر بدلہ عطا فرمائے۔

آخر میں جملہ قارئین بالخصوص حضرات اہل علم سے دست بستہ یہ گزارش ہے کہ انسان خطاء ونسیان کا پتلا ہے تو اس کے ذریعہ انجام پذیر کسی کام میں خطاء ونسیان کا ہونا تقریبا ناگزیر ہے پھر احقر جیسے ظلوم وجہول اور علم وادب کے طفل مکتب کی کسی کوشش میں یہ امکان اور بڑھ جاتا ہے اس لیے اگر کوئی فروگزاشت یا غلطی معلوم ہو تو از راہ ذرہ نوازی مطلع فرمائیں اللہ پاک آپ حضرات کو اس کا بہتر بدلہ عطا فرمائے اخیر میں دعا ہے کہ باری تعالی اس کتاب کو اور احقر کی دیگر مطبوعات کو اپنی بارگاہ میں شرف قبولیت سے نوازے، ذخیرہ آخرت بنائے اور امت کو فائدہ پہنچائے۔ آمین بجاہ سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم

کتبہ الاحقر محمد ثاقب قاسمی فتح پوری

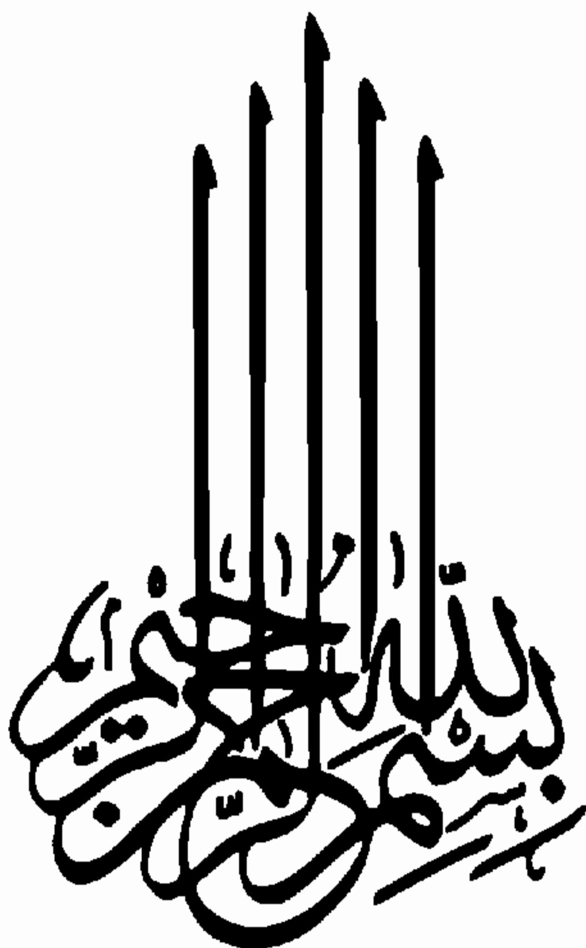
خادم التدریس والافتاء جامعہ معراج العلوم چیتا کیمپ، ممبئی

۲۸ / جون ۲۰۲۵ء مطابق ۱ / محرم الحرام ۱۴۴۷ھ

نماز میں کس طرح کی دعا مانگنا مفسد ہے؟
کلام الناس کی تحقیق

عنوانات

افضل یہ ہے کہ نماز میں ماثور دعاؤں پر ہی اکتفا کیا جائے
امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف غلط نسبت
فائدہ
حنفیہ کا اصل مذہب
کلام الناس کی تنقیح
امام فضلیؒ کا مذہب
نماز میں اَطْعِمْهُمْ مِنْ جُوْعٍ پڑھنے سے نماز فاسد نہیں ہوگی
پہلی دلیل
دوسری دلیل
تیسری دلیل


بسم اللہ الرحمن الرحیم

ایک سوال ہے کہ ہم فجر کی نماز میں قنوت نازلہ پڑھتے ہیں جس میں کچھ دنوں پہلے مفتی تقی عثمانی صاحب نے کچھ دعاؤں کے اضافے کا مشورہ دیا تھا اس میں یہ الفاظ بھی غالباً تھے: اَللّٰهُمَّ أطْعِمْهُمْ مِنْ جُوْعٍ وَآمِنْهُمْ مِنْ خَوْفٍ اب کچھ لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ اس میں ایسی چیز کی دعا مانگنا پایا جارہا ہے جس کا سوال بندوں سے بھی کیا جاسکتا ہے۔ اور ایسی دعا نماز میں مانگنے سے نماز فاسد ہوجاتی ہے۔

تو پوچھنا یہ ہے کہ کیا واقعی اِس دعا کو پڑھنے سے نماز فاسد ہوجائے گی۔ جب کہ یہ دعا قرآنی آیت: اَلَّذِيْ اَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوْعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ. سورہ ایلاف کے آخر سے ماخوذ معلوم ہوتی ہے؛ نیز نماز میں کونسی دعا مفسد ہے اور کس طرح کی دعا مانگی جاسکتی ہے اس کی وضاحت فرمائیں: کلام الناس کی تنقیح وتحقیق فرمائیں؛ نیز اس سلسلے میں بظاہر فقہی عبارات میں اختلاف معلوم ہوتا ہے آپ سے درخواست ہے کہ تفصیلی وتحقیقی طور پر جواب دیں۔

المستفتی: مولانا حفظ الرحمن بن عبدالرحمن بستوی

الجوابُ وباللہ التوفیق!

اصل جواب سے پہلے بطور تمہید چند چیزیں قابل ذکر ہیں کیوں کہ نماز میں کون سی دعا مفسد ہے اور کون سی غیر مفسد اس سلسلے میں فقہاء کے اقوال بھی مختلف ہیں اور عبارات بھی مضطرب ہیں اس لیے ذیل میں پہلے کچھ ضروری باتیں ذکر کی جاتی ہیں۔

افضل یہ ہے کہ نماز میں ماثور دعاؤں پر ہی اکتفا کیا جائے

الف: پہلی بات تو یہ ہے کہ بالاتفاق سب کے نزدیک اولی وافضل یہی ہے کہ نماز میں اپنی طرف سے اپنے الفاظ میں بنا کر دعا مانگنے سے احتراز کیا جائے صرف وہ دعائیں مانگی جائیں جو بعینہ قران پاک میں وارد ہیں یا حدیث وآثار سے ثابت ہیں کیوں کہ اپنی طرف سے مانگنے میں ممکن ہے ایسی دعا زبان سے نکل جائے جو کلام الناس میں سے ہو اور وہ نماز کو فاسد کردے۔

قال في فتح القدير: ولا يدعو بما يشبه كلام الناس تحرزا عن الفساد ولهذا ياتي بالمأثور المحفوظ. (فتح القدير ۳۱۹/۱ باب صفة الصلاة)

ترجمہ: فتح القدیر میں ہے: کلام الناس سے مشابہ دعا نہ مانگے فساد نماز سے بچنے کے لئے، اسی لئے ادعیہ ماثورہ کا انتخاب کرے۔

وقال ابن عابدين: ينبغي ان يدعوا في الصلاة بدعاء محفوظ.

(شامی ۲/ ۲۳۷ باب الصلاة زکریا - البحر الرائق 2/580)

بہتر یہ ہے کہ نماز میں ماثور دعاء ہی پڑھے۔

بل ينبغي أن يدعو في صلاته بدعاء محفوظ؛ لأنه يخاف أن يجري على لسانه ما يشبه كلام الناس، فتفسد به صلاته.

(المحيط البرهاني في الفقه النعماني 313/5)

ترجمہ: بلکہ بہتر یہ ہے کہ نماز میں منقول دعاء پڑھے؛ کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ کلام الناس کے مشابہ دعا اس کی زبان پر آجائے جس سے اس کی نماز فاسد ہوجائے۔

بلکہ خود شوافع وموالک جن کے یہاں مطلقاً نماز میں ہر طرح کی دعا کرنا

درست ہے خود ان حضرات نے بھی اس کی تصریح کی ہے:

قال ابن المنير: الدعاء بأمور الدنيا في الصلاة خطر وذلك انه قد تلبس عليه الدنيا الجائزة بالمحظورة فيدعو بالمحظورة فيكون عاصيا متكلما في الصلاه فتبطل صلاته وهو لا يشعر الا ترى ان العامة يلتبس عليها الحق بالباطل فلو حكم حاكم على ما في بحق فظنه باطلا فدعاء على الحاكم باطلا بطلت صلاته وتمييز الحظوظ الجائزة من المحرمة عسر جدا فالصواب أن لا يدعو بالدنيا الا على تثبت من الجواز۔ (ارشاد الساری للعلامه القسطلانی 133/2)

ابن المنیر فرماتے ہیں: نماز میں دنیوی امور کے متعلق دعا مانگنا خطرے سے خالی نہیں؛ کیوں کہ ہوسکتا ہے کہ کبھی اسے جائز اور ممنوع چیزوں میں اشتباہ ہوجائے اور وہ ممنوع چیز کا سوال کر بیٹھے جس سے وہ دوران نماز تکلم اور گناہ کا ارتکاب کرنے والا ہوجائے گا جس سے اس کی نماز باطل ہوجائے گی اور اسے اس کا علم بھی نہ ہوگا، کیا تم نہیں دیکھتے کہ عوام الناس پر تو حق اور باطل بھی مشتبہ ہوجاتا ہے، مثلاً اگر کوئی حاکم برحق فیصلہ کرے لیکن وہ اسے باطل سمجھ کر نماز میں حاکم کے لئے بددعا کردے تو اس کی نماز باطل ہوجائے گی، نیز جائز و ناجائز خواہشات کے مابین امتیاز کرنا خود ایک انتہائی مشکل کام ہے؛ اس لئے بہتر یہی ہے کہ امور دنیا کے متعلق صرف اسی وقت دعا کرے جب اس کا جائز ہونا بالیقین معلوم ہو۔

لیکن اگر کسی نے منقول وماثور دعا کے علاوہ کوئی دعا نماز میں پڑھ لی تو کس طرح کی دعا کر سکتا ہے اور کون سی دعا نہیں کر سکتا؟

امام اعظم ابوحنیفہؒ کی طرف غلط نسبت

یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ بہت سے حضرات نے امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک نماز میں صرف قرآنی دعا مانگنا جائز ہے غیر قرآنی دعا مانگنا یا پڑھنا امام صاحب کے نزدیک درست نہیں ہے؛ چنانچہ علامہ ابن بطالؒ نے شرح بخاری میں علامہ باجیؒ نے المنتقی میں یہی منسوب کیا ہے۔

علامہ ابن بطال رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

اختلف العلماء في هذا الباب فقال مالك والشافعي وجماعة لا بأس ان يدعو الرجل في صلاته بما شاء من حوائج الدنيا وقال ابو حنيفة لا يجوز ان يدعو في الصلاة الا بما يوجد في القران وهو قول النخعي وطاؤوس. (شرح البخاري ابن بطال 2/449)

اس سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور فقہاء کی ایک جماعت فرماتی ہے کہ نماز میں دنیوی ضروریات کے متعلق دعا کرنے میں کوئی حرج نہیں، جبکہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نماز میں وہی دعا مانگی جاسکتی ہے جو قرآن میں موجود ہے، اور یہی امام نخعیؒ وطاؤسؒ کا قول ہے۔

علامہ باجی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں:

ولا بأس بالدعاء في الصلاة كلها بغير القران ويدعو على الظالم

ویدعو للمظلوم وقال ابو حنیفه لا یدعو بغیر القران۔

(المنتقی شرح المؤطا 1/168)

ترجمہ: نماز میں ہر طرح کی دعا مانگی جاسکتی ہے، خواہ وہ قرآن میں موجود نہ ہو، یا ظالم کے لئے بددعا یا مظلوم کے لئے دعا ہو، اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں قرآن میں مذکور دعا کے علاوہ کوئی دعا نہ مانگے۔

لیکن امام صاحب علیہ الرحمہ کی طرف یہ نسبت درست نہیں ہے اور نہ امام صاحب کے نزدیک غیر قرآنی دعا کا مانگنا ناجائز ہے؛ چنانچہ علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے بنایہ میں علامہ شلبی رحمۃ اللہ علیہ نے حاشیۃ التبیین میں ابن بطال رحمۃ اللہ علیہ پر بڑے سخت انداز میں رد فرمایا ہے اور اس انتساب کو بالکل ناقابل اعتبار قرار دیا ہے۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

وقال ابن بطال قال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز ان يدعو في الصلاة الا بما يوجد في القرآن اورد عليه قوله عليه السلام في سجوده اعوذ برضاك من سخطك... وهذا مما ليس في القران فسقط قول المخالف، قلت (العيني) ما ابعده من ذوق الفقيه وما اقل ورعه وابو حنيفة لا يشترط ان يوجد ما يدعو به في القران بل يشترط ان يدعو بما يشبه الفاظه ومن كان لهذا الفهم وعدم علم الفقه بخصمه كيف يقدم على ذكر مذاهب العلماء فلا ينبغي لاحد ان يعتمد على نقله ولا يوثق بقوله۔ (البناية 2/279)

ابن بطالؒ فرماتے ہیں: امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نماز میں وہی دعا مانگی جاسکتی ہے جو قرآن میں موجود ہے، لیکن یہ قول

قابل اشکال ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا حالت سجدہ میں یہ دعا مانگنا اعوذ برضاک من سخطک ۔۔ثابت ہے، جو کہ قرآن میں سے نہیں ہے؛ لہٰذا مخالف کا قول قابل اعتناء نہیں رہا، میں (علامہ عینی) کہتا ہوں کہ یہ بات ایک فقیہ کی شان سے کس قدر بعید ہے، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ نے یہ شرط نہیں لگائی کہ جو بھی دعا مانگے وہ قرآن میں موجود ہو بلکہ یہ شرط لگائی ہے کہ وہ دعا الفاظ قرآن کے مشابہ ہو، جس شخص کو ایسی فہم ملے اور وہ فریق ثانی کے مذہب کا علم بھی نہ رکھتا ہو وہ کیسے علماء کے مذاہب بیان کرنے کی جسارت کرسکتا ہے؟ لہٰذا کسی کو بھی ایسے شخص کے قول ونقل پر اعتماد نہیں کرنا چاہئے۔

وقال العلامة الشلبي نقلا عن الغاية: قال ابن بطال: قال ابو حنيفه لا يجوز ان يدعو في الصلاة الا بما يوجد في القران .... قلت ما اجهله بالفقه ونقله وما اقل ورعه وابو حنيفة لا يشترط ان يوجد ما يدعو به في القران بل يشترط ان يدعو بما يشبه الفاظه وبالادعية المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم وهذا الذي ذكرته في المختصرات التي يحفظها المبتدي۔

(حاشية الشلبي على التبيين 1/322 باب صفة الصلاة ط زكريا)

(علامہ شلبیؒ غایہ کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ ابن بطالؒ فرماتے ہیں: امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز میں وہی دعا مانگی جاسکتی ہے جو قرآن میں موجود ہے۔۔۔ میں کہتا ہوں کہ یہ فقہ اور نقل مذاہب سے کس قدر ناواقفیت کی بات ہے اور ورع وتقویٰ میں کس قدر کمی کی بات ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہؒ

نے یہ شرط نہیں لگائی کہ جو بھی دعا مانگے وہ قرآن میں موجود ہو بلکہ یہ شرط لگائی ہے کہ وہ دعا الفاظ قرآن کے یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول دعاؤوں کے مشابہ ہو، اور یہ باتیں جو میں نے ذکر کی ہے مختصرات میں مذکور ہے جس سے ایک مبتدی طالب علم بھی واقف رہتا ہے۔)

علامہ ابن بطال رحمہ اللہ علیہ کے اس انتساب پر حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ نے فتح الباری میں علامہ قسطلانی نے ارشاد الساری میں اور دوسرے محققین نے بھی استدراک کیا ہے۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

قال ابن بطال خالف في ذلك النخعي وطاؤوس وابو حنيفه فقالوا لا يدعو في الصلاة الا بما بوجد في القران كذا أطلق هو ومن تبعه عن ابي حنيفه والمعروف في كتب الحنفية انه لا يدعو في الصلاة الا بماجاء في القران او ثبت في الحديث وعبارة بعضهم ما كان ماثورا قال قائلهم والماثور أعم من ان يكون مرفوعا او غير مرفوع۔ (فتح الباري 2/321 نیز دیکھیے ارشاد الساری للقسطلانی 2/133)

ابن بطالؒ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں امام نخعی، طاؤوس اور امام ابوحنیفہؒ کا اختلاف ہے، ان حضرات کے نزدیک نماز میں وہی دعائیں مانگی جاسکتی ہیں جو قرآن میں موجود ہیں، ابن بطالؒ اور ان کی اتباع میں دیگر حضرات نے بھی امام ابوحنیفہؒ کا مسلک اسی طرح مطلق نقل فرمایا ہے، جبکہ کتب احناف میں اس طرح مذکور ہے کہ نماز میں وہی دعا مانگے جو قرآن میں یا حدیث میں وارد ہوئی ہے، اور بعض حضرات

کی عبارت اس طرح ہے کہ: جو ماثور ہو، اور ماثور عام ہے
خواہ وہ مرفوع ہو یا غیر مرفوع۔

فائدہ:

یہ بات قابل ذکر ہے کہ بلاشبہ بعض کبار تابعین اور ائمہ اعلام کا یہ مذہب ہے کہ نماز میں صرف قرآنی دعا پڑھنا ہی درست ہے غیر قرآنی دعا نہیں پڑھ سکتے چنانچہ ابن سیرین، حضرت مجاہد ابراہیم نخعی حضرت طاؤس وغیرہ کا یہ مذہب مصنف ابن ابی شیبہ، مصنف عبدالرزاق وغیرہ میں منقول ہے:

عبد الرزاق عن ہشام بن حسان عن ابن سیرین قال: ادعوا في الفریضه بما في القران - عبد الرزاق عن الثوري عن صدقة بن یسار عن طاؤوس قال ادع في الفریضه بما في القران - عبد الرزاق عن عثمان بن مطر عن سعید عن ابي معشر عن ابراھیم مثل قول طاؤوس- (المصنف لعبد الرزاق رقم 4035-4037-4038)

ابن سیرینؒ فرماتے ہیں کہ فرض نماز میں وہ دعائیں مانگوں
جو قرآن میں موجود ہو، اسی طرح طاؤسؒ کا بھی قول ہے۔

اسی طرح امام ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ کا یہ مسلک ان کے موسوعہ فقہ ابراہیم النخعی میں بھی مذکور ہے:

وکره النخعي الدعاء لانسان بعینه في الصلاة وکان یستحب ان یدعو في المکتوبة بدعاء القران ویقول ادع في الفریضة بما في القران وکان لا یجوز الدعاء بغیر ذلك۔

(موسوعه فقه ابراھیم النخعي ص۲٤٥ الأدعیة في الصلاة ماده دعاء - ودعوة)

(امام نخعیؒ نے نماز میں کسی متعینہ شخص کے لئے دعا کرنے کو

ناپسند فرمایا ہے، قرآنی دعاؤں کو ہی درست سمجھتے ہیں اور
فرماتے ہیں: نماز میں قرآنی دعا مانگا کرو، اور اس کے علاوہ
کوئی اور دعا مانگنے کو جائز قرار نہیں دیتے ہیں۔)

اس لیے علامہ ابن بطال رحمۃ اللہ علیہ کا امام ابراہیم نخعیؒ اور حضرت طاؤسؒ کے حوالہ سے یہ مسلک بیان کرنا تو درست ہے لیکن امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف اس کی نسبت کرنا صحیح نہیں ہے۔

حنفیہ کا اصل مذہب

مذہب حنفی کے ترجمان حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اس مسئلہ کے حوالہ سے جامع صغیر میں فرماتے ہیں:

ولیدع في الصلاة بکل شيء في القران وما اشبه الدعاء ولم یشبه الحدیث۔ (الجامع الصغیر ص67 قبیل باب في تکبیرة الافتتاح)

یعنی قرآنی اور ماثور دعاؤں کے مشابہ دعائیں نماز میں پڑھ
سکتے ہیں بشرطیکہ کلام الناس کے مشابہ نہ ہوں۔

اس سے زیادہ تفصیل اور مثالوں کے ساتھ کتاب الاصل للشیبانی میں امام محمدؒ سے منقول ہے اور اس کا خلاصہ بھی یہی ہے کہ قران وحدیث میں وارد یا ان کے مشابہ دعائیں نماز میں پڑھ سکتے ہیں۔

قلت أرأیت رجلا قد صلی فَدَعَا الله فَسَأَلَهُ الرزق وَسَأَلَهُ الْعَافِيَة هَل يقطع ذَلِك الصَّلَاة قَالَ لَا قلت وَكَذَلِكَ كل دُعَاء من الْقُرْآن وَشبه الْقُرْآن فَإِنَّهُ لَا يقطع الصَّلَاة قَالَ نعم قلت فَإِن قَالَ اللَّهُمَّ اكسني ثوبا اللَّهُمَّ زَوجنِي فُلَانَة قَالَ هَذَا يقطع الصَّلَاة وَمَا كَانَ من الدُّعَاء مِمَّا يشبه هَذَا فَهُوَ كَلَام وَهُوَ يقطع الصَّلَاة۔

قلت فَإِن قَالَ اللّٰهُمَّ أكرمني اللّٰهُمَّ أنعم عَليّ اللّٰهُمَّ أدخلني الْجنَّة وَعَافنِي من النَّار اللّٰهُمَّ أصلح لي أَمْرِي اللّٰهُمَّ اغْفِر لي ولوالدي اللّٰهُمَّ وفقني وسددني اللّٰهُمَّ اصرف عني شَرّ كل ذِي شَرّ أعوذ بِاللّٰه من شَرّ الْجِنّ وَالْإِنْس أعوذ بِاللّٰه من الشَّيْطَان الرَّجِيم أعوذ بِاللّٰه من جهد الْبلَاء ودرك الشَّقَاء وَمن شماتة الْأَعْدَاء اللّٰهُمَّ ارزقني حج بَيْتك وجهادا فِي سَبِيلك اللّٰهُمَّ استعملني فِي طَاعَتك وَطَاعَة رَسُولك اللّٰهُمَّ اجْعَلْنَا صَادِقين اللّٰهُمَّ اجْعَلْنَا حامدين عابدين شاكرين اللّٰهُمَّ ارزقنا وَأَنت خير الرازقين۔

قَالَ هَذَا كُله حسن وَلَيْسَ شَيْء من هَذَا يقطع الصَّلَاة وَهَذَا من الْقُرْآن وَمَا يشبه الْقُرْآن وَإِنَّمَا يقطع الصَّلَاة مَا يشبه حَدِيث النَّاس۔

(الأصل للشيباني 1/ 202)

میں نے کہا: یہ بتایئے کہ ایک آدمی نماز کی حالت میں رزق اور عافیت کا سوال کرتا ہے تو کیا اس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی؟ تو آپ نے فرمایا کہ نہیں، میں نے کہا اسی طرح ہر وہ دعا جو قرآن میں ہو یا اس کے مشابہ ہو اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے تو آپ نے فرمایا ہاں! میں نے کہا: اگر وہ کہے اے اللہ مجھے کپڑا پہنا دیجئے، میرا فلاں سے نکاح کرا دیجئے تو؟ تو آپ نے فرمایا کہ اس سے نماز فاسد ہو جائے گی اور جو بھی دعا اس کے مشابہ ہو تو وہ کلام الناس میں سے ہے جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، میں نے کہا: اور اگر وہ کہے اے اللہ مجھ پر کرم فرمایئے، انعام فرمایئے، جنت میں داخلہ عطا فرمایئے اور جہنم سے نجات عطا فرمایئے۔۔۔

تو آپ نے فرمایا کہ یہ تمام دعائیں درست ہیں ان میں سے کسی سے نماز فاسد نہیں ہوتی اور یہ دعائیں قرآن میں سے ہیں یا اس کے مشابہ ہیں اور نماز تو اس دعا سے فاسد ہوتی ہے جو کلام الناس کے مشابہ ہو۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الاصل کے شروع میں اپنے شاگرد ابو سلیمان الجوزجانی کے سامنے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ مسائل بیان کرتے وقت اگر اختلاف کا ذکر نہ کروں تو وہ امام ابو یوسفؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا بھی قول ہوگا۔

ابو سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن قال قد بينت لكم قول ابي حنيفه وابي يوسف وقولي ما لم يكن فيه اختلاف فهو قولنا جميعا. (كتاب الاصل للشيباني 1/2 قبل كتاب الصلاة)

ابو سلیمان جوز جانیؒ امام محمدؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ انھوں نے فرمایا: میں نے تمہارے سامنے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول بیان کیا ہے، اور میرے بیان کردہ جس قول میں کوئی اختلاف مذکور نہ ہو تو وہ ہم سب کا قول ہوتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے ائمہ احناف امام ابو حنیفہؒ امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ سب کا یہی مذہب ہے کہ کلام الناس سے بچتے ہوئے قرآن وحدیث میں وارد یا ان کے مشابہ دعائیں پڑھ سکتے ہیں۔

محدث نیسا پوری (متوفی ۳۱۹ھ) نے صراحتاً امام اعظم ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک نقل کیا ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

وممن كان لا يرى بالدعاء في الصلاة المكتوبة بأسا مالك بن انس قال لا بأس ان يدعو الرجل بجميع حوائجه في المكتوبة حوائج

الدنيا والآخرة وهذا مذهب الاوزاعي والشافعي واحمد واسحاق وابي ثور.... وقال طاؤوس ادعوا في الفريضة بما في القران۔

وكان النعمان يقول ادعوا في الصلاة بكل شيء في القران وبما أشبه الدعاء بما لا يشبه الحديث وقال ابن الحسن اذا دعا في صلاته فسأله الرزق والعافية لم يقطع الصلاة وكذلك محل دعاء في القرآن او يشبه القرآن.

(الاوسط في السنن والاجماع والاختلاف 3/244 رقم المسأله1580)

ان حضرات میں سے امام مالکؒ بھی ہیں جو فرض نماز میں دعا مانگنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے، آپ فرماتے ہیں: اس میں کوئی حرج نہیں کہ کوئی شخص فرض نماز میں اپنی دنیوی اور اخروی ضروریات کا سوال کرے، اور یہی مذہب امام اوزاعیؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ، اور ابوثورؒ کا بھی ہے۔۔۔۔ اور طاؤس فرماتے ہیں: نماز میں وہ دعائیں مانگو جو قرآن میں ہے، اور امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: نماز میں وہ دعا مانگو جو قرآن میں ہے یا جو اس کے مشابہ ہے اور کلام الناس کے مشابہ نہیں ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں: نماز میں رزق اور عافیت کی دعا مانگنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔

بلکہ علامہ فخر الاسلام البزدوی رحمہ اللہ نے امام محمدؒ کی سند سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے یہی مسلک نقل کیا ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

محمدعن يعقوب عن ابى حنيفة ادعوا في الصلاة بكل شيء من القران وما يشبه الدعاء ولا يشبه الحديث۔

(شرح الجامع الصغير للبزدوى مخطوط قبيل باب فى تكبيرة الافتتاح)

اسی لیے علامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ بطور خلاصہ مذہب لکھتے ہیں:

وحاصل المذهب عندنا انه اذا دعا في صلاته بما في القران او بما يشبه ما في القران لم تفسد صلاته وان دعاء بما يشبه كلام الناس نحو قولهم اللهم البسني ثوبا اللهم زوجني فلانة تفسد صلاته. (المبسوط للسرخمي 1/198)

ہمارے مذہب کا حاصل کلام یہ ہے کہ قرآن میں مذکور یا اس کے مشابہ دعا سے نماز فاسد نہیں ہوتی، اور اگر دعا کلام الناس کے مشابہ ہو مثلاً کہے کہ اللہ مجھے کپڑا دید یجئے، فلاں سے نکاح کرا دیجئے تو اس سے نماز فاسد ہو جائے گی۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حنفیہ کا یہ مذہب نہیں ہے کہ غیر قرآنی دعائیں پڑھنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے بلکہ ماثور اور مشابہ ماثور کوئی بھی دعائیں نماز میں پڑھ سکتے ہیں بس کلام الناس کے مشابہ دعائیں نماز میں نہیں پڑھ سکتے اس سے نماز فاسد ہو جائے گی اسی وجہ سے نقل مذہب کے لیے لکھی گئی تقریباً تمام ہی متداول کتابوں میں ملے جلے الفاظ کے ساتھ یہ تعبیر وارد ہوئی ہے۔

ويجلس فى آخر الصلاة ويتشبه ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ويدعوا بما شاء مما يشبه الفاظ القران والأدعية المأثورة. (كتاب الاختيار لتعليل المختار 1/74-75 باب الافعال في الصلاة)

نماز کے اخیر میں بیٹھ کر تشہد پڑھ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے اور پھر ان الفاظ میں دعا کرے جو الفاظ قرآن اور ادعیہ ماثورہ کے مشابہ ہو۔

ماثور دعا سے کیا مراد ہے؟

پھر ادعیہ ماثورہ میں بھی تعمیم ہے خواہ وہ دعائیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوں یا صحابہ کرام سے یا تابعین عظام سے علامہ لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ نے اسے ہی راجح قرار دیا ہے؛ نیز جن کتابوں میں منقول عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قید ہے اس کی تردید کی ہے۔آپ لکھتے ہیں:

قال أو المأثور من الدعاء ذكر بعض المحشين تبعا لشرح الكنز في هذا العطف احتمالين احدهما انه معطوف على ما يشبه أي يدعو بالمأثور وثانيهما انه معطوف على القران أي يدعو بما يشبه المأثور ولم يرجحوا احدهما على الآخر والنظر الدقيق يقتضى بترجح الثاني لانه يعلم منه حكم الدعاء بنفس المأثور بالطريق الاولى بخلاف العكس.....

والمأثور مشتق من الاثر وهو في الاصل على ما في الصحاح وغيره النقل يقال اثره إذا ذكرته من غيرك ومنه حديث مأثور اى ينقله خلف عن سلف وقد اصطلح الفقهاء الخراسانيون على أن المأثور هو الحديث الموقوف على الصحابه والمرفوع يقال له الحديث۔

والذي عليه جمهور الفقهاء والمحدثين تعميمه لكل ما يروي سواء كان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو الصحابة او التابعين وهو المختار كما ذكره النووي في شرح صحيح مسلم وهو المراد ههنا وبه ظهر ان تخصيص بعض من لا علم له الماثور بما نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم تقصير فلا تلتفت إليه۔

(السعاية 2/248-249 باب صفة الصلاة)

قوله: الماثور من الدعاء، بعض محشی حضرات نے شرح الکنز سے نقل فرمایا ہے کہ اس عطف میں دو احتمال ہے: ایک یہ کہ یہ مایشبہ پر عطف ہے یعنی ماثور دعائیں مانگے، اور دوسرا یہ کہ یہ قرآن پر عطف ہے تو معنی یہ ہونگے کہ ماثور کے مشابہ دعا مانگے، اور دونوں میں سے کسی بھی احتمال کو ترجیح نہیں دی گئی ہے۔

لیکن دقت نظر کا تقاضا ہے کہ دوسرا احتمال راجح ہو؛ کیونکہ اس سے خود ماثور دعاؤں کا حکم بھی بدرجہ اولی سمجھ میں آجاتا ہے برعکس ماننے کے برخلاف، اور ماثور اثر سے مشتق ہے صحاح وغیرہ کے مطابق اس کے معنی نقل کے ہیں، کہا جاتا ہے اثرته جب تم اس کا تذکرہ کسی اور سے کرو، اور حدیث ماثور اسی سے ہے، یعنی وہ حدیث جسے بعد والے پہلے والے سے نقل کرتے چلے آئیں ہیں، اور فقہاء خراسان کی اصطلاح میں حدیث موقوف کو ماثور کہا جاتا ہے، اور مرفوع کو حدیث کہتے ہیں۔

اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک ماثور عام ہے تمام مرویات کو، خواہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہو یا صحابہ و تابعین سے، اور یہی مختار قول ہے جیسا کہ علامہ نوویؒ نے شرح مسلم میں ذکر فرمایا ہے، اور یہی معنی یہاں مراد ہے، اسی سے یہ بھی ظاہر ہوجاتا ہے کہ بعض ناواقف حضرات نے جو ماثور کو مرفوع کے ساتھ خاص کیا ہے یہ ان کا تسامح ہے جس پر دھیان دینے کی ضرورت نہیں۔

مذہب احناف کی یہی تفصیلی تشریح ماقبل میں حافظ ابن حجر عسقلانی اور علامہ قسطلانی کے حوالہ سے گزری ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو دعائیں قرآن وسنت آثار صحابہ وتابعین میں وارد ہیں وہ پڑھ سکتے ہیں اسی طرح جو ان کے مشابہ ہوں وہ پڑھ سکتے ہیں اور جو دعائیں کلام الناس کے مشابہ ہوں وہ دعائیں نہیں پڑھ سکتے اس سے نماز فاسد ہو جائیگی۔

کلام الناس کی تنقیح

جہاں تک کلام الناس کی تنقیح کا سوال ہے تو عرض ہے کہ صاحب خلاصہ الفتاوی نے جامع صغیر کے حوالہ سے اور علامہ لکھنوی ؒ نے کتاب الاصل کے حوالہ سے یہ فرق بیان کیا ہے کہ نماز میں اگر ایسی چیز کا سوال کیا جائے جس کا مانگنا بندوں سے ممکن نہ ہو مثلاً جنت، جہنم سے حفاظت، مغفرت، عافیت وغیرہ تو یہ مشابہ ماثور ہے اس طرح کی دعاؤں سے نماز فاسد نہیں ہوگی اور اگر ایسا سوال کیا جائے جو بندوں سے بھی کیا جا سکتا ہے ان سے بھی کہا جا سکتا ہے تو یہ کلام الناس اور مشابہ حدیث الناس ہے اس سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ مثلاً کسی نے کہا:

اللهم زوجنى فلانة، اللهم اكسني ثوبا، اللهم اركبني دابة وغيره.

قال اللكنوي في النافع الكبير: قوله ولم يشبه الحديث: فسره بالاصل بانه اذا دعا ما يستحيل سؤاله من العباد كالمغفرة ونحوها فانه لا يفسد ولو سأل شيئا مما لا يستحيل سؤاله من العباد مثل قوله: اللهم زوجني فلانة فسدت۔

(النافع الكبير مع الجامع الصغير ص93 قبيل باب في تكبيرة الافتتاح)

علامہ لکھنوی ؒ النافع الکبیر میں فرماتے ہیں: قوله: ولم

یشبہ الحدیث، کتاب الاصل میں اس کی تشریح اس طرح کی گئی ہے کہ جب وہ ایسی دعا مانگے جس کا مانگنا بندے سے محال ہو جیسے مغفرت وغیرہ کی دعا تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی، اور اگر ایسی چیز مانگے جس کا مانگنا بندے سے محال نہ ہو جیسے یہ کہنا کہ اللہ میرا نکاح فلاں سے کرادیجئے، تو اس سے نماز فاسد ہو جائے گی۔

خلاصہ الفتاوی میں ہے:

وفي الجامع الصغير لم يشترط كونه في القرآن او كونه ماثورا بل قال إن كان يستحيل سؤاله من الخلق لا يفسد وما لا يستحيل يفسد۔ (خلاصة الفتاوى 1/123 ط اشرفي ديوبند)

جامع صغیر میں دعا کا قرآن کریم میں سے ہونے کی یا ماثور ہونے کی شرط نہیں لگائی گئی ہے، بلکہ یہ کہا ہے کہ اگر دعا ایسی ہو جس کا مانگنا مخلوق سے محال ہو تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی اور اگر ایسی ہو جس کا مانگنا مخلوق سے محال نہ ہو تو اس سے نماز فاسد ہو جائے گی۔

امام قاضی خانؒ کی شرح الجامع الصغیر، علامہ بزدویؒ کی شرح الجامع الصغیر، علامہ کاسانیؒ کی بدائع اور دیگر کتب متداولہ میں یہی تفصیل ہے، صاحب محیط برہانی نے اسی مفہوم کو بالفاظ دیگر بیان کیا ہے۔

آپ لکھتے ہیں:

والفرق فيما يشبه ما في القران وبين ما يشبه كلام الناس أن كل ما يسأل به الله تعالى ولا يسأل به غيره فهذا مما يشبه ما في

القران وذلك نحو قوله: اللهم اغفر لي، اللهم ادخلنى الجنة لأن المغفرة والادخال في الجنة لا يسأل الا من الله تعالى وكل ما يسأل به الله تعالى ويسال به غيره فهذا من جملة ما يشبه كلام الناس فيفسد الصلاة وذلك نحو قوله: اللهم زوجني فلانة، اللهم اكسني ثوبا، اللهم اقض ديني لان هذا كما يسال به من الله تعالى يسال به من غيره يقول الرجل لغيره زوجني ابنتك اكسني ثوبك اقضي ديني.

(المحيط البرهاني 1/385)

ترجمہ: مشابہ قرآن اور مشابہ کلام الناس دعا کے درمیان فرق یہ ہے کہ ہر ایسی چیز جو صرف اللہ سے مانگی جاسکتی ہے کسی اور سے نہیں تو یہ مشابہ قرآن دعا میں سے ہے جیسے۔۔۔اور ہر وہ چیز جس کا سوال غیر اللہ سے بھی کیا جاسکتا ہے وہ مشابہ کلام الناس میں سے ہوگی، جس سے نماز فاسد ہوجائے گی جیسے۔۔۔

ان عبارات کی روشنی میں نماز کے لیے مفسد صرف وہ دعائیں ہیں جو بندوں سے مانگی جاسکیں اور وہ قرآن وحدیث میں نہ تو وارد ہوں نہ ان سے ماخوذ ہوں؛ چنانچہ امام قاضیخان نے بطور خلاصہ یہی مذہب ذکر کیا ہے اور متاخرین نے اسے ہی اختیار کیا ہے، علامہ حصکفیؒ، علامہ حلبیؒ، صاحب بحرؒ، صاحب نہرؒ، علامہ لکھنویؒ جیسے محققین نے اسے ہی راجح قرار دیا ہے۔

فتاوی قاضی خان میں ہے:

فالحاصل انه اذا دعا في الصلاة بما جاء في الصلاة أو في القران أو في المأثورة لا تفسد صلاته وان لم يكن في القران ولا في المأثور ولا يستحيل سؤاله من العباد تفسد صلاته وان كان

يستحيل سؤاله من العباد لا تفسد صلاته.

(خانيه 1/87 كتاب الصلاه ط اتحاد ديوبند)

خلاصہ کلام یہ ہے یہ کہ اگر نماز میں کوئی ایسی دعا مانگے جو قرآن میں ہو یا منقول ہو تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی اور اگر نہ قرآن میں ہو اور نہ منقول ہو اور نہ ہی بندے سے ایسی دعا کا مانگنا محال ہو تو اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اور اگر دعا ایسی ہو جس کا مانگنا بندے سے محال ہو تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی۔

علامہ حصکفیؒ لکھتے ہیں:

لا بما يشبه كلام الناس اضطرب فيه كلامهم ولا سيما المصنف والمختار كما قال الحلبي ان ما هو مما القرآن او في الحديث لا يفسد وما ليس في احدهما ان استحال طلبه من الخلق لا يفسد والا يفسد.

(الرد المختار مع رد المختار 2/237-238 صفة الصلاة زكريا، نیز دیکھیے كبيرى 383/2 ط دارالعلوم دیوبند السعايه 248/2 ط قديمى)

قوله: لابما يشبه كلام الناس، اس کی تفسیر میں فقہاء کے خصوصا مصنف اور صاحب مختار کے اقوال مضطرب ہیں، جیسا کہ علامہ حلبیؒ نے بیان فرمایا ہے، کہ وہ دعا جو قرآن میں ہو یا حدیث میں ہو اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے، اور ایسی دعا جو نہ قرآن میں ہو اور نہ ہی حدیث میں اگر اس کا مانگنا بندے سے محال ہو تو نماز فاسد نہیں ہوگی ورنہ تو فاسد ہو جائے گی۔

امام فضلیؒ کا مذہب

دراصل اس مسئلہ میں شبہ کا منشا امام علامہ فضلیؒ کا غیر مختار مذہب ہے کیوں کہ حضرت امام ابوبکر محمد بن الفضل رحمۃ اللہ علیہ (ت ۳۸۱) کے نزدیک غیر قرآنی دعاء نماز کے لیے مفسد ہے۔ صاحب محیط برہانی امام فضلی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

نقل عن الامام الجليل ابي بكر محمد بن الفضل رحمه الله فانه كان يقول كل دعاء في القران اذا دعا المصلي بذلك الدعاء لا تفسد صلاته وكان يقول اذا قال اللهم اغفر لوالدي لا تفسد صلاته لانه في القران وكذلك اذا قال اللهم اغفر لأبي ولو قال اللهم اغفر لاخي تفسد صلاته ولو قال اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات لا تفسد صلاته لانه في القران ولو قال اللهم اغفر لزيد او قال لعمر وتفسد صلاته لانه ليس في القران۔ (المحيط البرهاني 1/385)

امام ابوبکر محمد بن فضلؒ سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں: ہر وہ دعا جو قرآن میں ہے اگر مصلی ایسی دعا کرے تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی، نیز فرماتے تھے جب مصلی کہے اللھم اغفر لوالدی تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی؛ کیوں کہ یہ دعا قرآن میں ہے: اسی طرح جب وہ یہ دعا کرے اللھم اغفر لابی لیکن اگر اس نے دعا میں اللھم اغفر لاخی کہا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر یہ کہا اللھم اغفر للمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی کیوں کہ یہ قرآن میں

ہے، اور اگر کہے اللھم اغفرلزید یا اللھم اغفرلعمرو تو اس سے نماز
فاسد ہو جائے گی کیوں کہ یہ قرآن میں نہیں ہے۔

امام فضلی علیہ الرحمہ کی فقہی آراء ایک کتاب میں جمع کی گئی ہیں اس میں بھی حضرت کا یہ مسلک بعینہ مذکور ہے۔

آپ لکھتے ہیں:

اتفق الفقهاء على ان المصلى اذاما دعا بما ورد فى القران فان صلاته صحيحة ولا تفسد لكنهم اختلفوا فيما لو دعاء في الصلاة بدعاء لم يرد في القران أو السنة فهل تفسد صلاته ام هي صحيحه؟

اما الشيخ محمد بن الفضل فقدرأى ان كل دعاء قد ورد في القران ان دعا به المصلي في صلاته فان صلاته لا تفسد اما ان دعا فيها بما ليس في القران قان صلاته تفسد۔

(آراء الامام ابي بكر محمد بن الفضل في العبادات ص92 المسائلة الثانية عشر حكم الدعاء بما ورد في القران اثناء الصلاة)

تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ مصلی جب نماز میں کوئی ایسی دعا مانگے جو قرآن میں ہو تو نماز فاسد نہیں ہوگی، لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ اگر نماز میں کوئی ایسی دعا مانگے جو نہ قرآن میں ہو اور نہ ہی حدیث میں تو کیا اس سے نماز فاسد ہو جائے گی یا نہیں؟

شیخ محمد ابن فضلؒ کی رائے یہ ہے کہ ہر وہ دعا جو قرآن میں موجود ہو اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی، اور اگر ایسی دعا مانگے جو قرآن میں نہیں ہے تو اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

حضرت امام فضلی رحمہ اللہ کا یہ مذہب اور اس پر متفرع بہت سی تخریجات و تفریعات محیط برہانی بدائع سے لے کر در مختار شامی تک تقریباً تمام ہی کتب متداولہ میں منقول ہیں بلکہ بعض کتابوں میں بغیر اختلاف ذکر کیے اور بغیر اس قول کی وضاحت کیے صرف تفریعات ومسائل کو اس طرح ذکر کر دیا گیا ہے کہ دیکھنے والوں کو یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہی فقہ حنفی اور مذہب احناف کے مسائل ہیں۔ حالانکہ علامہ فضلی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ رائے اور اس پر متفرع مسائل ائمہ مذہب امام ابوحنیفہ امام ابو یوسف امام محمد رحمہم اللہ کی تنصیصات کے خلاف ہیں، کتب ظاہر الروایہ کی تصریحات سے معارض ہیں نیز بہت سے محققین نے صراحتاً ان مسائل کو رد کیا ہے صاحب بحر اللہم اغفرلاخی وغیرہ سے نماز فاسد ہونے والی جزئیات نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

والذي ظهر للعبد الضعيف ان هذه الفروع المفصلة في المغفرة مبنية على القول الضعيف الذي يفسر ما ليس من كلام الناس بما يستحيل سؤاله من العباد وكان في القرآن او في السنة اما على قول الجمهور المقتصرين على الاول فلا تفصيل في سؤال المغفرة اصلا فلا تفسد الصلاة به۔

ولذا قال في الخلاصة بعد ذكر هذه الفروع التي ذكرناها عنها والحاصل انه ان سأل ما يستحيل سؤاله من الخلق لا تفسد اذا كان في القرآن أو كان مأثورا وفي الجامع الصغير لم يشترط كونه في القرآن او قوله ماثورا بل قال ان كان يستحيل سؤاله من الخلق لا تفسد وان كان لا يستحيل تفسد انتهى بلفظه فظهر ان التفصيل انه مبني على غير ظاهر الروايه فان الجامع الصغير من كتب ظاهر الروايه۔ (البحر الرايق 1/578-579 باب صفة الصلاة ط زكريا ديوبند)

بندۂ ضعیف کو جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ مغفرت کے بارے میں بیان کردہ جزئیات اس قول ضعیف پر مبنی ہے جس کے مطابق غیر کلام الناس کی تشریح یہ ہے کہ جس کا سوال کرنا بندوں سے محال ہو، اور وہ قرآن یا حدیث میں موجود ہو، اور رہا جمہور کا قول جو کہ صرف قید اول پر اکتفا کرتے ہیں تو اس کے مطابق مغفرت کے سوال کرنے میں کوئی تفصیل نہیں ہے؛ لہٰذا اس سے نماز بھی فاسد نہیں ہوگی۔

اسی وجہ سے خلاصہ میں ان فروعات کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: حاصل مبحث یہ ہے کہ اگر مصلی کوئی ایسا سوال کرے جس کا مانگنا بندوں سے محال ہو تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی بشرطیکہ وہ قرآن میں یا سنت میں موجود ہو، اور جامع صغیر میں ہے کہ اس کا قرآن میں ہونا یا ماثور ہونا شرط نہیں ہے بلکہ فرماتے ہیں: کہ اگر اس کا مانگنا بندے سے محال ہو تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی، اور اگر محال نہ ہو تو فاسد ہو جائے گی۔۔۔ لہٰذا یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ مذکورہ تفصیل کا مدار غیر ظاہر الروایۃ پر مبنی ہے کیوں کہ جامع صغیر کتب ظاہر الروایۃ میں سے ہے۔

یعنی اس دعا کے قران وحدیث میں ہونے کی شرط ظاہر الروایۃ کے خلاف ہے اور مرجوح وضعیف قول ہے صاحب نہر نے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ یہ قید و شرط علامہ فضلی کی اختیار کردہ ہے ان کی رائے پر مبنی ہے ورنہ اصل مذہب احناف تو علی الاطلاق ماثور یا مشابہ ماثور کے جواز کا ہے۔

آپ لکھتے ہیں:

لا يدعو بما يشبه كلام الناس قال في (الدراية): فسره أصحابنا بما لا يستحيل سؤاله من غير الله تعالى كأعطني كذا وزوجني امرأة وبما (لا) يشبه (كلام الناس) بما يستحيل سؤاله منهم، كقوله: اللهم اغفر لي كذا في (الأيضّاح) وقال الفضلي: ما لا يوجد في القرآن يفسد سواء استحال سؤاله أو لا كذا في (الخبازية) انتہی. وفي (الكافي) نحو ما في (الأيضّاح)۔

وفي (الخلاصة): والحاصل أنه إن سأل ما يستحيل من الخلق لا تفسد إذا كان في القرآن وكان مأثورًا وفي (الجامع الصغير) لم يشترط كونه في القرآن وكونه مأثورًا بل قال: إن كان لا يستحيل سؤاله من الخلق تفسد وإن كان يستحيل لا تفسد انتہی.

وقد علمت أن هذا التقيد اختيار الفضلي والمذهب الإطلاق وعلى هذا فما في (الذخيرة) لو قال: اغفر لزيد ولعمرو تفسد لأنه ليس في القرآن مبني على ذلك الاختيار۔

(النهر الفائق شرح كنز الدقائق 1/ 225)

کلام الناس کے مشابہ دعا نہ مانگے، صاحب درایہ فرماتے ہیں: مشابہ کلام الناس کی تشریح ہمارے اصحاب نے اس طرح کی ہے کہ جس کا مانگنا غیر اللہ سے محال نہ ہو جیسے کہنا کہ مجھے فلاں چیز دیدو یا فلاں سے نکاح کروادو، اور غیر مشابہ کلام الناس کی تشریح اس طرح کی ہے کہ جس کا سوال کرنا غیر اللہ سے محال ہو، جیسے کہنا اے اللہ میری مغفرت فرمایئے، کما فی الایضاح، اور شیخ فضلیؒ فرماتے ہیں: جو دعا

قرآن میں مذکور نہ ہو اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، خواہ اس کا مانگنا بندوں سے محال ہو یا نہ ہو، کذا فی الخبازیہ اہ، اور کافی میں بھی ایضاح جیسی بات مذکور ہے۔

اور خلاصہ میں ہے: حاصل مبحث یہ ہے کہ اگر مصلی کوئی ایسا سوال کرے جس کا مانگنا بندوں سے محال ہو تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی بشرطیکہ وہ قرآن میں یا سنت میں موجود ہو، اور جامع صغیر میں ہے کہ اس کا قرآن میں ہونا یا ماثور ہونا شرط نہیں ہے بلکہ فرماتے ہیں: کہ اگر اس کا مانگنا بندے سے محال نہ ہو تو فاسد ہو جائے گی اور اگر محال ہو تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی۔۔۔۔

اس سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ مذکورہ قید شیخ فضلیؒ کی اختیار کردہ ہے، جبکہ مذہب اس بارے میں مطلق ہے، اسی بنا پر جو جزئیہ موجود ہے کہ اگر کسی نے کہا: زید اور عمرو کی مغفرت فرمایئے تو اس سے نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ یہ قرآن میں نہیں ہے، یہ اسی اختیار کردہ قول پر مبنی ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی دعا قرآن میں وارد ہو یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرامؓ، تابعین عظام سے ثابت ہو تو ایسی دعائیں نماز میں پڑھنے سے نماز فاسد نہیں ہوگی اور اگر کوئی دعا وارد فی القران نہ ہو نہ وہ ماثور ہو تو اگر بندوں سے اس کا مانگنا ممکن ہے تو دیکھا جائے گا کہ وہ قرآن وحدیث سے ماخوذ ہے یا نہیں اگر ماخوذ ہے بایں طور کہ اس کا مفہوم ومعنی قران میں موجود ہے تو اس سے بھی نماز فاسد نہیں ہوگی اور اگر وہ ماخوذ بھی نہ ہو تو اب اس دعا کے پڑھنے

سے نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر وہ بندوں سے مانگنا ممکن ہی نہ ہو تو پھر مطلقاً نماز فاسد نہیں ہوگی۔

قال اللكنوى نقلا عن البحر: فان التفصيل بين كونه يستحيل اولا انما هو في غير المأثور كما هو ظاهر كلام الخانية.

(السعاية 2/250 صفة الصلاة)

علامہ لکھنویؒ بحر سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: دعا کے محال اور غیر محال ہونے کی تفصیل غیر منقول دعاء کے بارے میں ہے جیسا کہ خانیہ کی عبارت سے ظاہر ہے۔

نماز میں اَطْعِمْهُمْ مِنْ جُوْعٍ پڑھنے سے نماز فاسد نہیں ہوگی

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو مسئولہ صورت میں چونکہ "اَطْعِمْهُمْ مِنْ جُوْعٍ" قرآنی آیت سے ماخوذ ہے سورہ قریش کی آیت "رَبَّ هٰذَا الْبَيْتِ الَّذِي اَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوْعٍ" سے اخذ کردہ ہے؛ لہٰذا نماز میں اس کے پڑھنے سے نماز فاسد نہیں ہوگی۔

پہلی دلیل:

بسند صحیح حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا عمل مذکور ہے کہ آپ نے نماز میں اس آیت کی تلاوت کی: فَمَنَّ اللّٰهُ عَلَيْنَا وَوَقَانَا عَذَابَ السَّمُوْمِ (طور ۲۷) تو نماز ہی میں یہ دعا مانگا۔ رَبِّيْ مُنَّ عَلَيَّ وَقِنِيْ عَذَابَ السَّمُوْمِ۔

(المصنف لعبد الرزاق ۴۱۸۰)

مصنف ابن ابی شیبہ میں بعض الفاظ کے اضافے کے ساتھ منقول ہے:

عن عائشةؓ انها مرت بهذه الايه فمن الله علينا ووقانا عذاب

السموم، فقالت اللهم من علينا وقنا عذاب السموم انك انت البر الرحيم فقيل للاعمش في الصلاة فقال في الصلاة۔

(المصنف لابن ابي شيبه 6036)

حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ جب انھوں نے نماز میں یہ آیت پڑھی: فمن الله علينا ووقانا عذاب السموم، تو آپ نے فرمایا: اللهم من علينا وقنا عذاب السموم انک انت البر الرحيم، اعمش سے پوچھا گیا کہ کیا ایسا نماز میں کہا تھا؟ انھوں نے کہا ہاں نماز میں۔

اس اثر میں قابل غور پہلو یہ ہے کہ "من علي" کا لفظ کلام الناس میں سے ہے ایک دوسرے سے کہا جاتا ہے مجھ پر احسان کرو کہا جاتا ہے: من زيد على عمرو بكذا لیکن چونکہ یہ ماخوذ عن القران ہے؛ لہٰذا فساد صلاۃ کا حکم نہیں لگایا جا سکتا اسی طرح مسئولہ صورت میں اطعمهم من جوع کی دعا ماخوذ عن القران ہے چاہے یہ بطور کلام الناس استعمال ہوتا ہو اس سے بھی فساد صلاۃ کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

دوسری دلیل:

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الاصل میں "اللهم اكرمني اللهم انعم علي" کو غیر مفسد قرار دیا ہے بلکہ اچھی دعاؤں میں شمار کر کے ان دعاؤں کو مشابہ قرآن قرار دیا ہے آپ کے شاگرد ابو سلیمان الجوزجانی رحمۃ اللہ علیہ پوچھتے ہیں:

قلت فان قال اللهم اكرمني اللهم انعم علي اللهم ادخلني الجنة وعافني من النار .... قال هذا كله حسن وليس شيء من هذا يقطع الصلاة وهذا من القران وما يشبه القران وانما يقطع الصلاة ما

يشبه حديث الناس۔ (الاصل للشيباني 1/202)

میں نے کہا: اگر مصلی کہے: اے اللہ مجھ پر کرم فرمایئے، انعام فرمایئے، مجھے جنت میں داخل فرمایئے اور جہنم سے نجات عطا فرمایئے۔۔۔۔آپ نے کہا کہ یہ سب بہتر ہے، اس میں سے کسی سے نماز فاسد نہیں ہوتی، اور یہ قرآن یا مشابہ قرآن میں سے ہے، اور نماز تو اس دعا سے فاسد ہوتی ہے جو کلام الناس کے مشابہ ہو۔

اس میں قابل غور یہ پہلو ہے کہ "اکرمني اور انعم علي" تو کلام الناس میں سے ہے بندوں سے اور انسانوں سے عام بول چال میں اس طرح کی گفتگو کی جاتی ہے؛ لہٰذا اسے مفسد ہونا چاہیے لیکن چونکہ یہ دعا قرآن کی آیت "اذا ما ابتلاه ربه فاكرمه ونعمه" سے مستفاد ہے اس لیے باوجود کلام الناس میں شامل ہونے کے اسے مفسد نہیں قرار دیا گیا۔

علامہ حلبی رحمۃ اللہ علیہ اس پر کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

واذا تقرر هذا فقوله: اكرمني او انعم علي: لا شك انه لا يستحيل سؤاله من الخلق اذ يقال اكرم فلان فلانا وانعم فلان على فلان فكان ينبغي ان يفسد الا ان صاحب المحيط ذكرهما عن الاصل من جملة ما لا يفسد وانه اعتبر ان يكون معناه في القران وهذا مما معناه في القران مثل "واذا انعمنا على الانسان" فاما الانسان اذا مابتلاه ربه فاكرمه۔

(کبیری 2/383 فصل فيما يفسد الصلاة ط دارالعلوم دیوبند)

اور جب یہ بات طے ہوگئی تو مصلی کا کہنا: مجھ پر کرم فرمایئے، انعام فرمایئے، یہ جملے بے شک ایسے ہیں جن کا بندوں سے

مانگنا محال نہیں ہے؛ کیوں کہ کہا جاتا ہے کہ فلاں نے فلاں پر کرم کیا، فلاں نے فلاں پر انعام کیا، تو مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے نماز فاسد ہو جائے، لیکن صاحب محیط نے کتاب الاصل سے ان کا ان جملوں میں ہونا نقل فرمایا ہے جن سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے، اور انھوں نے اس بات کا اعتبار کیا ہے کہ اس جملے کے معنی قرآن کریم میں موجود ہوں، اور ان جملوں کے معنی قرآن میں موجود ہیں، مثلا واذا انعمنا علی الانسان، فاما الانسان اذا مابتلاه ربه فاكرمه۔

اسی طرح علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

وعليه فاكرمني او انعم علي ينبغي ان يفسد اذا يقال اكرم فلان فلانا وانعم عليه الا انه في المحيط ذكر من الاصل انه لا يفسد لان معناه في القران "اذا ما ابتلاه ربه فاكرمه ونعمه"۔

(شامي 2/38 ط زكريا)

اسی بنا پر اکرمنی، انعم علی جیسے جملے سے تو مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے نماز فاسد ہو جائے، لیکن صاحب محیط نے کتاب الاصل سے ان کا ان جملوں میں ہونا نقل فرمایا ہے جن سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے؛ کیونکہ ان کا معنی قرآن میں موجود ہے، مثلاً "اذا ما ابتلاه ربه فاكرمه ونعمه۔

اسی طرح اگر کسی نے نماز میں "امددني بمال" کہہ کر دعا کی تو باوجود یہ کہ کلام الناس ہے عام بول چال میں بکثرت استعمال ہوتا ہے لیکن چونکہ اس کا

معنی بھی قرآن میں موجود ہے اور یہ بھی قرآنی آیت سے ماخوذ ہے اس لیے فقہا نے صراحت کی ہے کہ اس دعا سے نماز فاسد نہیں ہوگی۔

قال ابن عابدين وكذا لو قال فامددني بمال لا يفسد۔

(شامي 2/238 زكريا)

اسی طرح اگر مصلی کہے: میری مال کے ذریعے مدد کیجئے تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی۔

وقال العلامة الحلبي: وعلى هذا لو قال اللهم امددني بمال لا تفسد۔ (كبيري 2/383)

اسی بنا پر اگر مصلی کہے: میری مال کے ذریعے مدد کیجئے تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی۔

اس لیے کہ یہ قرآنی آیت سے ماخوذ ہے اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی دعائیہ جملہ کلام الناس کے زمرے میں آتا ہو لیکن وہ قرآن پاک کی کسی آیت سے ماخوذ ہو تو بھی اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی اس سے مسئولہ صورت کا حکم بھی واضح ہو گیا کہ اگرچہ "اطعمهم من جوع" یہ کلام الناس میں سے ہو لیکن سورہ قریش کے آخر سے ماخوذ ہونے کی وجہ سے اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی بلا حرج نماز میں یہ دعائیہ جملہ پڑھا جاسکتا ہے۔

تیسری دلیل:

تیسری بات یہ ہے کہ ماثور و مسنون دعاؤں میں اطعمنا وغیرہ کے الفاظ بھی وارد ہوئے ہیں ایک حدیث میں ہے کہ جب کوئی کھانا کھائے تو یہ دعا پڑھے:

"اللهم اطعمنا خيرا منه"

عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من

اطعمه الله طعاما فليلقل اللهم اطعمنا خيرا منه۔

(نسائی شریف رقم 10045)

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: کہ اللہ تعالی جسے کھانا کھلائے تو اسے یہ کہنا چاہئے: اللہ مجھے اس سے بھی بہتر کھانا کھلایئے۔

اسی طرح دوسروں کے لیے بھی کھلانے پلانے کی دعا حدیث میں وارد ہوئی ہے مشہور دعا ہے:

"اللهم اطعم من اطعمني واسق من سقاني (مسلم شریف رقم 2055)

اے اللہ آپ اس شخص کو کھلایئے جس نے ہمیں کھلایا، اور اس شخص کو سیراب کیجئے جس نے ہمیں سیراب کیا۔

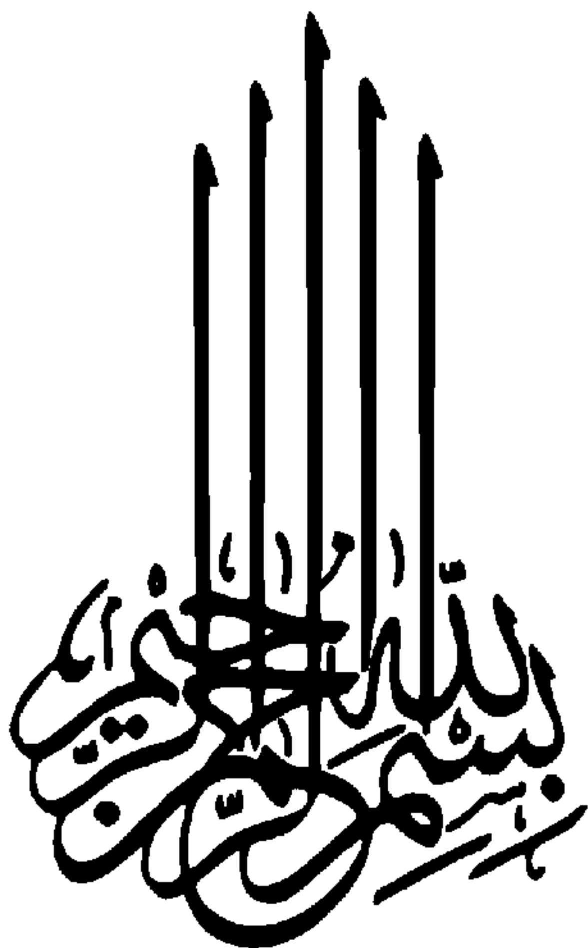
اس سے معلوم ہوا کہ اطعمني، اطعمنا، اطعمهم، یہ سب مشابہ ماثور دعائیں ہیں اور مشابہ ماثور دعائیں بھی نماز میں مفسد نہیں ہیں، پھر جب کہ الذي هو يطعمني ويسقين سے ماخوذ بھی ہیں۔

نیز یہاں یہ پہلو بھی قابل غور ہے کہ یہ دعا اہل فلسطین کے لیے کی جا رہی ہے اور ان حالات میں کہ ان پر اوپر سے آگ برس رہی ہے کھانے پینے کا سامان ختم لوگ گندا پانی اور درختوں کے پتے کھانے پر مجبور ہو رہے ہیں کھانے پینے کے سامان پہنچانے کے راستے مسدود ہیں کوئی انسان مدد نہیں پہنچا پا رہا ہے۔ اب ایسے موقع پر یہ سوال تو صرف خدا پاک قادر مطلق سے ہی کیا جا سکتا ہے، بندوں سے اس ماحول میں یہ دعا ممکن نہیں نظر آ رہی۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ دعا "اطعمهم من جوع" نماز میں پڑھ سکتے ہیں اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی۔

وبائی بیماری کو دفع کرنے کیلئے اذان کا حکم

عنوانات

دفع وباء کے لئے اذان کا حکم
دفع وباء کے لئے اذان کے ناجائز ہونے پر اکابرین کی تصریحات
دفع وباء کے لئے اذان کے متعلق فقیہ الامتؒ کا جواب
مستحب والے فتوے کا صحیح محمل
دفع وباء کی اذان کو نماز کی اذانوں پر قیاس کرنا صحیح نہیں
بلا دلیل کسی چیز کے استحباب کا ثبوت
دفع وباء کی اذان کے متعلق کفایت المفتی کا جواب اور اس کی توضیح
مباح پر عمل کی شرط
جو عمل سنت و بدعت کے درمیان دائر ہو اس کا حکم
حضرت تھانویؒ کا ایک مفصل فتویٰ


بسم اللہ الرحمن الرحیم

کیا فرماتے ہیں مفتیان کرام مسئلہ ذیل کے بارے میں کورونا وائرس یا کسی دوسری وبائی بیماری کے دفع کرنے کے لئے اذان دینا درست ہے؟ فتاوی محمودیہ میں مستحب اور کفایت المفتی میں مباح لکھا ہے، جبکہ بعض دیگر اکابرین کی تحریرات میں بدعت کی صراحت ہے اب اس وقت کچھ لوگ درست بتلاتے ہیں اور کچھ ناجائز قرار دیتے ہیں؛ اس لئے آپ حضرت والا سے مؤدبانہ درخواست ہے کہ تفصیلی تحقیقی طور پر اس مسئلہ کا جواب عنایت فرمائیں!

المستفتی: مولانا عالم صاحب قاسمی پرتاپ گڑھی

دفع وباء کے لئے اذان کا حکم

الجواب وباللہ التوفیق: طاعون یا کسی دوسری وبائی بیماری (مثلا کرونا وائرس) وغیرہ کے دفع کرنے کیلیے اذان دینا نبی کریم ﷺ، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور فقہاء عظام سے ثابت نہیں ہے، نیز نماز کے علاوہ جو مواقع فقہاء کرام نے اذان دینے کے ذکر کیے ہیں ان میں بھی دفع طاعون یا دفع وبا کا ذکر نہیں کیا؛ اس لیے حکم شرعی سمجھ کر یعنی سنت یا مستحب سمجھ کر وبائی بیماری کے دفع کے لئے اذان دینا خواہ اجتماعی شکل میں ہو یا انفرادی درست نہیں ہے، ہمارے بہت سے اکابرین نے اس کو بدعت قرار دیا ہے؛ البتہ بطور رقیہ وعلاج کسی وبائی بیماری کو دفع کرنے کے لئے اذان دینے کو اگرچہ بعض حضرات نے فی نفسہ مباح قرار دیا ہے لیکن سداً للباب یہ بھی ممنوع ہے۔

دفع وباء کے لئے اذان کے ناجائز ہونے پر اکابرین کی تصریحات

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: طاعون وبا وغیرہ امراض کے شیوع کے وقت کوئی خاص نماز احادیث سے ثابت نہیں نہ اس وقت اذانیں کہنا کسی حدیث میں وارد ہوا ہے اس لیے اذان کو یا جماعت کو ان موقعوں میں ثواب یا مسنون یا مستحب سمجھنا خلاف واقع ہے۔ (فتاوی رشیدیہ کتاب العلم ص ۱۷۴)

حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے اپنی مختلف کتابوں وتحریروں میں اس طرح کی اذان کو بدعت قرار دیا ہے، اشرف العملیات میں ایک سوال کے جواب میں تفصیل سے اسکی وضاحت فرمائی ہے: سوال وجواب ملاحظہ ہو:

سوال: بیماری کے موسم میں جو اذانیں کہی جاتی ہیں ان کا کیا حکم ہے؟

فرمایا: بدعت ہے، جو لوگ یہ کہتے ہیں وباء جنات کے اثر سے ہوتی ہے اور اذان سے جنات بھی بھاگتے ہیں اس واسطے اس اذان میں کیا حرج ہے؟ ایک شخص کو میں نے جواب دیا کہ اذان شیطان کو بھگانے کے لیے ہے مگر کیا وہ اذان اس کے لیے کافی نہیں جو نماز کے لیے کہی جاتی ہے؟

اگر کہا جائے کہ وہ صرف پانچ دفعہ ہوتی ہے تو اس وقت شیاطین ہٹ جاتے ہیں مگر پھر آجاتے ہیں، تو یہ تو اس اذان میں بھی ہے کہ جتنی دیر تک اذان کہی جائے اتنی دیر ہٹ جائیں گے اور پھر آجائیں گے اور نماز کی اذان سے تو رات ودن میں پانچ دفعہ بھی بھاگتے ہیں یہ تو صرف ایک ہی دفعہ ہوتی ہے ذرا اور بھاگ جائیں گے اور اس کے بعد تمام وقت رہیں گے، تو شیاطین کے بھاگنے کی ترکیب صرف یہ ہو سکتی ہے کہ ہر وقت اذان کہتے رہو پھر صرف ایک وقت ہی کیوں؟

آج کل بعض علماء کو بھی اس کے بدعت ہونے میں شبہ پڑ گیا ہے حالانکہ یہ یقیناً بدعت ہے اور اس کی کچھ بھی اصلیت نہیں یہ صرف اختراع ہے۔ (اشرف المعمولات)

ایک دوسرے موقع پر اس سے زیادہ تفصیل کے ساتھ آپ نے بدعت و ناجائز قرار دیا ہے:

سوال: دفع وبا مثلاً طاعون کے واسطے اذان دینا جائز ہے یا ناجائز اور جو لوگ استدلال میں حصن حصین کی یہ حدیث پیش کرتے ہیں: اذا تغیلت الغیلان ناد بالاذان ان کا یہ استدلال درست ہے یا نہیں اور کیا مطلب ہے؟

الجواب: اس باب میں دو حدیثیں معروف ہیں ایک حصن حصین کی مرفوع حدیث: اذا تغولت الغیلان ناد بالاذان۔ (جب شیطان بھٹکائے تو اذان دینا شروع کردو) دوسری حدیث صحیح مسلم کی حضرت سہلؓ سے مرفوعاً مروی ہے:

اذا سمعت صوتا فناد بالصلاۃ فانی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا نودی للصلاۃ ولی الشیطان ولہ حصاص۔

ترجمہ: جب تم کوئی بھیانک آواز سنو تو اذان دو؛ کیوں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جب نماز کے لئے اذان دی جاتی ہے تو شیطان ریح خارج کرتے ہوئے بھاگتا ہے۔

اور حصن حصین میں جو مسلم کا حوالہ دیا گیا ہے وہ یہی حدیث ہے اور دونوں حدیثیں مقید ہیں اذا تغیلت واذا سمعت صوتا کے ساتھ اور جو حکم مقید ہوتا ہے کسی قید کے ساتھ اس میں قید نہ پائے جانے کی صورت میں وہ حکم اپنے وجود میں مستقل دلیل کا محتاج ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ طاعون میں دونوں قیدیں نہیں پائی جاتی کیوں کہ نہ اس میں شیطان کا تشکل وتمثل ہوتا ہے اور نہ ان کی

آواز سنائی دیتی ہے، صرف کوئی باطنی اثر ہے۔

پس جب اس میں دونوں قیدیں نہیں پائی گئیں تو مذکورہ دونوں حدیثوں میں اس اذان کا حکم بھی ثابت نہ ہوگا اور دوسری شرعی دلیل کی حاجت ہوگی اور قیاس بھی نہیں کر سکتے کیونکہ اذان حی علی الصلاۃ وحی علی الفلاح پر مشتمل ہے اس لئے غیر صلاۃ کے لئے اذان کہنا غیر قیاسی حکم ہے، قیاس سے ایسے حکم کا تعدیہ نہیں، اس لئے وہ دلیل شرعی کوئی نص ہونا چاہئے محض قیاس کافی نہیں اور طاعون میں کوئی نص موجود نہیں۔

الغرض نفس الامر میں یہ حکم غیر قیاسی ہے پس اس قیاس سے زلزلے وغیرہ کے وقت بھی اذان کی گنجائش نہیں ہوسکتی اس بات میں حدیث تغیل سے استدلال کرنا درست نہیں اور یہ اذان احداث فی الدین ہے، یہی وجہ ہے کہ طاعون عمواس میں شدت احتیاج کے باوجود کسی صحابی سے منقول نہیں کہ طاعون کے لئے اذان کا حکم دیا ہو یا خود عمل کیا ہو۔ (اشرف العملیات)

اسی طرح بہشتی زیور میں متفرق بدعات کے زیر عنوان لکھتے ہیں: بارش اور وباء کے وقت اذان دینا ثابت نہیں اس کو سنت یا مستحب سمجھنا درست نہیں۔

(تسہیل بہشتی زیور صفحہ ۷۵، کتاب الرسوم والبدعات)

اسی طرح اغلاط العوام میں تحریر فرماتے ہیں بعض کو طاعون میں اذان دیتے ہوئے دیکھا گیا ہے، اس کی بھی کوئی اصل نہیں۔ (اغلاط العوام ص: ۳۴)

اور امداد الفتاوی میں حضرت تھانویؒ نے اگرچہ عموم امراض کے وقت اذان دینے کو بعض بزرگوں کا عمل بتلایا ہے؛ لیکن حاشیہ میں خود اپنے منہیہ میں اس سے منع فرمایا ہے، چنانچہ حضرت لکھتے ہیں اور بعض بزرگوں کا عمل وقت عموم امراض وخوف غرق کے بھی دیکھا ہے لیکن کوئی روایت نہیں دیکھی، اس پر اپنے

معہیہ میں لکھتے ہیں: اس لئے نہ کرنا چاہئے بالخصوص جب کہ عوام کا اعتقاد اس میں حد فساد تک پہونچا ہوا ہے۔ (امداد الفتاوی ا/۴۳۹، جدید سوال ۱۶۴)

حضرت مفتی عزیز الرحمن عثمانیؒ لکھتے ہیں:

سوال: زمانہ قحط اور وباء میں اور دیگر حوادثات میں اور دفن میت کے بعد اذان کہنا کیسا ہے؟

جواب: ان حوادثات میں اذان شارع علیہ السلام سے اور اقوال وافعال سلف صالحین سے ثابت نہیں ہے؛ لہٰذا یہ بدعت ہے۔

(فتاوی دار العلوم دیوبند ۲/۶۷ باب الاذان سوال ۹۴)

ایک دوسرے سوال کے جواب میں جس میں سائل نے اذا تغیلت الغیلان جیسی روایات سے استدلال کی بابت بھی پوچھا ہے؟

آپ لکھتے ہیں: وباء اور قحط میں اذان کہنا منقول نہیں ہے اور تغول غیلان کے وقت جو اذان مستحب ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ظاہر طور سے غیلان جن محسوس ہو، مثلاً جنگل وغیرہ میں کسی کو جنات کا احساس ہو اس وقت اذان کہنے کا حکم ہے امراض وبائیہ میں یہ وارد نہیں ہے نہ اس کو اس پر قیاس کر سکتے ہیں کہ قیاس اول تو مجتہد کا معتبر ہے نہ ہم لوگوں کا اور علاوہ بریں قیاس مع الفارق ہے امراض وبائیہ میں تغول غیلان کو محسوس نہیں کیا جاتا۔

(فتاوی دار العلوم دیوبند ۲/۷۳ باب الاذان سوال ۱۱۱)

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

حدیث میں تغول غیلان کے وقت اذان کو مندوب فرمایا ہے اور طاعون میں وخز اعدائنا من الجن ثابت ہے اس لئے بعض نے کہا ہے کہ دفع طاعون کے لئے بکثرت اذانیں دینے کا مضائقہ نہیں مگر صورت یہ ہونی چاہئے

کہ اوقات اذان ہی میں اور ایام سے کچھ زیادہ آدمیوں نے اذان پڑھ دی اور یہ صورت متعارف ہے کہ غیر اوقات اذان صلاۃ میں بکثرت اذانیں دی جاتی ہیں اس میں تشویش علی الناس ہے اس لئے قابل ترک ہے اور بعض کے نزدیک اس وخز کو تغول پر قیاس کرنا جائز نہیں اس لئے کہ تغول میں ظہور ہوتا ہے جس کا کوئی وقت نہیں اس لئے فوراً اذان کی ضرورت ہوتی ہے اور وخز میں کوئی خاص وقت ظہور کا نہیں اس لئے وقتی اذانیں بھی برکت کے لئے کافی ہیں مستقل اذان کی کوئی دلیل نہیں؛ لہٰذا یہ بدعت ہوئی جس کا ترک واجب ہے، یہ دونوں قول ہیں اور اقوی دلیل ثانی ہے لہٰذا اس پر عمل کرنا چاہئے۔

(امداد الاحکام ۱/۴۳۱۔۴۳۲ دفع طاعون کے لئے اذان دینا مشروع ہے یا نہیں ط کراچی)

ایک دوسرے سوال کے جواب میں لکھتے ہیں:

بعض علماء نے تغول غیلان کی حدیث سے طاعون کے لئے اذان کو مشروع کہا ہے، مگر ہم کو اس پر کلام ہے ہمارے نزدیک تغول غیلان سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایسی صورت نمودار ہو جس میں جنات کا سامنے موجود ہونا اور غلبہ وتمرد محسوس ہو جیسا کہ رات کو سفر کرتے ہوئے بعض دفعہ جنگلوں میں جنات کی آوازیں یا ڈراونی شکلیں نظر آیا کرتی ہیں، اس وقت اذان دینا مشروع ہے اور طاعون میں جنات کا وجود اور غلبہ محسوس نہیں ہوتا بلکہ محض سمعاً ونقلاً معلوم ہوا ہے۔ واللہ اعلم

قلت ویؤید قول الشیخ فی القاموس ومجمع البحار من تفسیر التغول با لتلون بصور شتی وایضا فان فی الاذان فی هذه الحالة تشویشًا وتغلیطا وایضًا فیه تهویل للناس فانهم اذا سمعوا الاذانات بکثرة یفزعون ویتوهمون ان الوباء شدیدة فی البلد حتی سقط حمل بعض الحوامل بذالک قاله الشیخ لا یقال ان لم

يعتقد سنية هذا الاذان مستدلا بالحديث المذكور لكونه محمولا على ظهور الجن بل اذن سنية الرقية ينبغى ان يجوز قلنا ان العوام تعتقده من الامور الشرعية الدينية كما هو شاهد من احوالهم ومن لم يعرف حال اهل زمانه فهو جاهل فافهم۔

(امداد الاحكام ۱/۴۲۰ سوال ٦ ط کراچی)

ترجمہ: میں کہتا ہوں حضرت کی اس رائے کی تائید قاموس ومجمع البحار میں وارد تغول کی تفسیر سے بھی ہوتی ہے چنانچہ وہاں تغول کا مطلب ذکر کیا گیا ہے کہ مختلف صورتوں میں تشکل اور نمودار ہونا (اور ظاہر ہے کہ طاعون یا وبائی بیماری میں جنات کا تشکل وتمثل نہیں ہوتا) نیز اس حالت میں اذان دینے میں سخت تشویش اور لوگوں کے غلط فہمی میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہے نیز لوگ سخت خوف اور گھبراہٹ میں بھی مبتلا ہو سکتے ہیں؛ کیوں کہ جب وہ ایک ساتھ اس کثرت سے اذانیں سنیں گے تو گھبرا جائیں گے اور یہ سمجھیں گے کہ علاقے میں بیماری اور وبا کا حملہ بہت شدید ہے حتی کہ اس نفسیاتی دباؤ کی وجہ سے حاملہ عورتوں کا حمل بھی ساقط ہو سکتا ہے جیسا کہ حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے فرمایا، یہاں یہ اشکال نہ ہو کہ اگر کوئی شخص تغول غیلان والی مذکورہ حدیث سے استدلال نہ کرے اور اس اذان کو وبا کی سنت نہ سمجھے بلکہ رقیہ وعلاج کی سنت سمجھ کر دے تو یہ جائز ہونا چاہیے، جوابا عرض ہے کہ اس طرح مخصوص شکل میں اذان کو عوام شرعی

ودینی حکم ہی سمجھیں گے علاج ورقیہ کا خیال تک نہیں ہوگا جیسا
کہ عوام کے احوال کا مشاہدہ ہے اور جو حالات زمانہ سے
واقف نہ ہو وہ اپنے کو طبقہ علما میں شمار نہ کرے۔

اس جواب پر حضرت تھانویؒ نے یہ کہہ کر تصدیقی دستخط فرمائے ہیں نعم التحقیق بقبول حقیق :-(ایضا):-

حضرت مفتی نظام الدین صاحب اعظمیؒ ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں اذان طاعت وقربت ہے اسکا اجراء شارع علیہ السلام کی تجویز اور فقہا کرام کی تخریج وبیان پر موقوف ہے اور اس موقعہ میں کسی بھی روایت یا فقہا کی تخریج میں کہیں اذان ثابت نہیں اسلئے بدعت ہے۔ (نظام الفتاوی ۱/۱۰۱ حصہ دوم)

صاحب احسن الفتاوی وباء کے وقت اذان دینے سے متعلق ایک سوال کے جواب میں لکھتے ہیں فقہا کرام رحمہم اللہ تعالی نے غیر صلاۃ میں اذان کے جتنے مواقع بیان فرمائے ہیں ان میں مواقع مسئولہ نہیں ہیں اور مفہوم مخالف یعنی عدم ذکر عدم جواز پر دال ہے۔ (احسن الفتاوی ۱/۳۷۶ باب رد البدعات)

فتاوی عثمانی میں ہے: قرآن وسنت اور فقہا کرام کی تصریحات سے اذان کے جو مواقع ثابت ہیں آجکل پانچ وقت کے علاوہ دی جانے والی اذانیں ان میں سے کسی میں داخل نہیں ہوتیں؛ البتہ مسلمانوں پر کوئی عام مصیبت آئی ہوتو اسکے ازالہ کیلئے فجر کی نماز میں قنوت نازلہ ثابت ہے اور ایسے مواقع پر اس کا اہتمام کرنا چاہئے۔ (فتاوی عثمانی ۱/۳۹۸-۳۹۹)

خیر الفتاوی کا ایک سوال وجواب ملاحظہ ہو:

سوال: آج کل یہ اذانیں موجودہ وبائی امراض ہیضہ وغیرہ کے پھیلنے سے دی جاتی ہے کیا فقہ حنفی کے رو سے۔ یہ جائز ہے یا نہیں؟

الجواب: یہ بدعت ہے کیونکہ عموم امراض کے وقت اذان دینا شارع علیہ السلام اور اقوال وافعال سلف صالحین سے ثابت نہیں۔

(خیر الفتاوی ۲/ ۱۹۹۔ ۲۰۰ مکتبہ امدادیہ، نیز دیکھئے خیر الفتاوی ۲/ ۲۰۷ فتاوی، احیاء العلوم ۱/ ۱۲۶۔ ۱۲۸۔ فتاوی مفتی محمود ۱/ ۸۵۵۔ ۸۵۶)

الغرض دفع وبا کیلئے اذان اکثر اکابرین کے فتاوی اوران کی تصریحات کی روشنی میں بدعت وناجائز ہے۔

دفع وباء کے لئے اذان کے متعلق فقیہ الامت ؒ کا جواب

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ بعض اکابر کے فتاوی میں دفع وبا کیلئے اذان کو مباح اور مستحب کہا گیا ہے، چنانچہ کفایت المفتی میں مباح اور فتاوی محمودیہ میں مستحب کی تصریح ہے اس سے جواز ہی نہیں استحباب معلوم ہوتا ہے اور ماقبل میں ذکرکردہ اکابرین کے فتاوی اوران کی تصریحات میں بدعت وناجائز قرار دیا گیا ہے یہ کھلا ہوا تضاد ہے۔

جواب: جہاں تک فتاوی محمودیہ کے استحباب والے فتوے کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں عرض ہے کہ حضرت فقیہ الامت کا وہ فتوی خود آپ کے دوسرے فتوے کے معارض ہے، اس لئے جو فتوی بقیہ اکابر کے فتاوی کے مطابق اور دلائل شرعیہ سے مؤید ہوگا وہ معتبر ہوگا اور دوسرا ساقط الاعتبار چنانچہ دونوں فتوے مع سوال وجواب ذیل میں ملاحظہ ہوں:

سوال (۲۲۰۰): وباء بیماری اور وبا بارش کے موقع پر گاؤں کے چاروں طرف صحیح اذان کہنے والے دس پانچ آدمی ملکر ایک مرتبہ اذان دیں تو اس کی اجازت ہے کہ نہیں، اگر ہے تو سنن میں سے ہے یا بدعت حسنہ میں سے؟

الجواب حامداومصلیا: یہ کوئی شرعی چیز نہیں؛ لہٰذا ایسے وقت اذان کہنا سنت نہیں اور غیر سنت کو سنت سمجھنا ناجائز ہے۔

(فتاوی محمودیہ ۵/۴۰۶، ط ڈابھیل باب الاذان)

اس فتوے میں دفع بلا کیلئے اذان کو غیر شرعی وناجائز قرار دیا گیا ہے۔

سوال (۲۲۰۱): یہاں پر بخار ملیریہ وغیرہ کی عام شکایت ہے مسجد یا غیر مسجد میں کسی بلا یا بیماری کے دفع کرنے کیلئے چند آدمی مل کر یا علیحدہ علیحدہ اذانیں دیں تو شرعا جائز ہے؟

(۲) اس قسم کی اذان کیا وقت نماز یا غیر وقت میں کہی جائے تو جائز ہے؟

الجواب: حامدومصلیا بلا کے دفعیہ کے لئے اذان کہنا ثابت بلکہ مستحب ہے اور بخار کے دفعیہ کے لئے اذان کہنا ثابت نہیں ہے شرعا دفع بلا کیلئے اذان اس طرح کہی جائے کہ اذان نماز کا اشتباہ نہ ہو۔

(فتاوی محمودیہ ۵/۴۰۷ باب الاذان ط ڈابھیل)

اس فتوے میں دفع بلا کیلئے اذان کو مستحب قرار دیا گیا ہے لہٰذا پہلا فتوی جو فقہ حنفی اور اکابرین کے فتوے کے مطابق ہے وہ قابل عمل ہوگا اور دوسرا مرجوح۔

مستحب والے فتوے کا صحیح محمل

اور اگر غور کیا جائے تو حضرت کے اس استحباب والے فتوے کا صحیح محمل بیماری وغیرہ کے دفعیہ کے لئے اذان کا استحباب نہیں ہے بلکہ یہاں بلا سے مراد ظہور جن اور تغول غیلان والی صورت ہی ہے کیوں کہ سائل نے اولا اپنے یہاں بخار ملیریا وغیرہ کی وبا کے عموم وشیوع کا ذکر کیا ہے پھر آگے لکھا ہے مسجد یا غیر مسجد میں کسی بلا یا بیماری کے دفع الخ یہاں سائل نے بلا اور بیماری کو حرف تردید سے

ذکر کیا ہے جو باہم مغایرت کا تقاضہ کرتا ہے۔

اسی طرح حضرت کے جواب میں بھی دو اجزاہیں بلا کے دفعیہ کے لئے اذان ثابت ومستحب اور بخار کے دفعیہ کیلئے اذان غیر ثابت وغیر مشروع اور چونکہ جواب سوال پر مرتب ہوتا ہے اس لئے یہاں جواب میں بخار سے مراد وبائی بخار اور عمومی بیماری ہے اب اگر یہاں بلا سے مراد وبائی بیماری لی جائے تو خود جواب کا اول وآخر متناقض ہوجائے گا اور ظاہر ہے لفظ بلا آسیب وجن کے ظہور پر بھی بولا جاتا ہے اور اسکے دفع کیلئے اذان یقینا ثابت ومستحب ہے اس لئے احقر کے نزدیک بظاہر یہاں بلا سے مراد وبائی امراض نہیں بلکہ تغول غیلان والی صورت ہے اب اس صورت میں کوئی اشکال ہی نہیں ہوگا اور یہ فتوی پہلے فتوے کے مطابق ہوگا اور اکابرین کے فتاوی سے معارض بھی نہیں ہوگا۔

اور اس تاویل کا ایک قرینہ یہ بھی ہے کہ ایک سائل نے حضرت سے آندھی کے موقع پر اذان کہنے کے بارے میں سوال کیا ہے تو حضرت نے یہ کہہ کر جواب دیا ہے کہ علامہ شامیؒ نے مواقع اذان میں اسکو ذکر نہیں کیا یعنی فقہا کے ذکر کردہ مواقع میں سے نہیں ہے اسلئے غیر ثابت وغیر مشروع ہے سوال یہ ہوتا ہے کہ امراض وبائیہ کے دفع کیلئے اذان بھی فقہا کے ذکر کردہ مواقع اذان میں شامل نہیں ہے اور علامہ شامیؒ نے اسے بھی ذکر نہیں کیا؛ لہٰذا جس دلیل سے وہ موقع اذان غیر مشروع ہوگا اسی دلیل سے یہ بھی۔

(ملاحظہ ہو فتاوی محمودیہ ۵/۴۰۶ باب الاذان ط ڈابھیل)

دوسرا جواب: دوسری بات یہ ہے کہ مستحب ایک حکم شرعی ہے جس کے ثبوت کے لئے شرعی دلیل ضروری ہے اور تلاش بسیار کے باوجود قرآن وسنت اور فقہا کے نصوص سے دفع بلا کے لئے اذان کے استحباب پر کوئی دلیل نہیں مل سکی

بلکہ دار العلوم دیوبند کے مفتی حضرت مفتی نعمان صاحب سیتاپوری دامت برکاتہم نے بھی یہی بات ارشاد فرمائی ہے:

آپ لکھتے ہیں فتاوی محمودیہ میں دفع وبا کیلئے جو اذان کو مستحب قرار دیا گیا ہے تادم تحریر احقر کو قرآن وسنت اور فقہ حنفی میں اسکی کوئی بنیاد نہیں ملی ہے (مفتی عبدالقادر صاحب چاند پوری کے فتوے سے متعلق تحریر) بلکہ عموم امراض کے وقت اذان دینے سے متعلق قرآن وحدیث اور فقہ میں کوئی روایت نہ ملنے کی تصریح حکیم الامت حضرت اقدس تھانویؒ نے بھی کی ہے جیسا کہ ماقبل میں امداد الفتاوی کے حوالہ سے گزرا۔

دفع وباء کی اذان کو نماز کی اذانوں پر قیاس کرنا صحیح نہیں

اب زیادہ سے زیادہ استحباب کا ثبوت تغول غیلان یا فقہاء کے ذکر کردہ مواقع اذان پر قیاس کے ذریعہ کیا جاسکتا ہے؛ لیکن یہ قیاس کرنا بھی درست نہیں ہے حضرت تھانویؒ، حضرت مفتی عزیز الرحمن عثمانیؒ، علامہ ظفر احمد عثمانیؒ اور حضرت مفتی نظام الدینؒ جیسے اکابر ارباب افتا نے اس قیاس کو صراحۃً رد فرمایا ہے۔

حضرت تھانویؒ لکھتے ہیں:

دوسری شرعی دلیل کی حاجت ہوگی اور قیاس بھی نہیں کرسکتے کیوں کہ اذان حی علی الصلاۃ وحی علی الفلاح پر مشتمل ہے اس لئے غیر صلاۃ کیلئے اذان کہنا غیر قیاسی حکم ہے قیاس سے ایسے حکم کا تعدیہ نہیں اس لئے وہ دلیل شرعی کوئی نص ہونا چاہئے محض قیاس کافی نہیں اور طاعون میں کوئی نص موجود نہیں الغرض نفس الامر میں یہ حکم غیر قیاسی ہے۔ (اشرف العملیات)

حضرت مفتی عزیز الرحمن عثمانیؒ لکھتے ہیں: اس وقت (تغول غیلان کے

وقت)اذان کہنے کا حکم ہے امراض وبائیہ میں یہ وارد نہیں ہے نہ اس کو اس پر قیاس کر سکتے ہیں کہ قیاس اول تو مجتہد کا معتبر ہے نہ ہم لوگوں کا اور علاوہ بریں قیاس مع الفارق ہے۔ (فتاوی دار العلوم دیوبند ۲/۳۷ باب الاذان)

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ لکھتے ہیں: بعض علما نے تغول غیلان کی حدیث سے طاعون کیلئے اذان کو مشروع کہا ہے مگر ہم کو اس میں کلام ہے۔ (امداد الاحکام ۱/۴۲۰)

الغرض یہ ایک غیر قیاسی حکم ہے اس لئے تغول غیلان یا کسی دوسری چیز پر قیاس کر کے بھی اسے مستحب نہیں قرار دیا جا سکتا؛ لہٰذا استحباب کا حکم بہر حال قابل غور ہے۔

بلا دلیل کسی چیز کے استحباب کا ثبوت

بلا دلیل کسی چیز کے استحباب کا ثبوت نہیں ہو سکتا ناخن کاٹنے کے ایک طریقہ کو مستحب قرار دینے پر حافظ ابن حجرؒ نے بحوالہ ابن دقیق العید یہ کہہ کر رد فرمایا کہ شریعت میں اسکی کوئی دلیل نہیں ہے اور بلا دلیل کسی چیز کو مستحب نہیں قرار دیا جا سکتا۔

آپ لکھتے ہیں:

ولم یثبت فی ترتیب الاصابع عند القص شیئ من الاحادیث لکن جزم النووی بانه یستحب ... و لم یذکر للاستحباب مستندا وقد انکر ابن دقیق العید الهیئة التی ذکرما الغزالی ومن تبعه وقال کل ذالک لا اصل له واحداث استحباب لا دلیل علیه ومو قبیح عندی۔ (فتح الباری ۱/۳۴۵)

ناخن کاٹتے وقت انگلیوں کی ترتیب ملحوظ رکھنے کے سلسلے میں کوئی حدیث ثابت نہیں لیکن امام نوویؒ اسے مستحب قرار

دیتے ہیں۔۔۔لیکن اس کے استحباب کی کوئی دلیل بیان نہیں فرمائی، جبکہ ابن دقیق العیدؒ ناخن کاٹنے کے سلسلے میں امام غزالیؒ وغیرہ کے ذکر کردہ خاص طریقے کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں ان امور کی کوئی دلیل نہیں اور اسے مستحب قرار دینے پر بھی کوئی دلیل نہیں بلکہ یہ طریقہ میرے نزدیک اچھا نہیں ہے۔

اسی طرح کی بات علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری میں بھی لکھی ہے آپ لکھتے ہیں:

ولکن ذکر النووی فی شرح مسلم انه یستحب البداءة۔۔۔ولم یذکر للاستحباب مستندا۔ (عمدة القاری۸۹/۱۵ باب تقلیم الاظفار)

لیکن امام نوویؒ نے شرح مسلم میں ذکر فرمایا ہے کہ ناخن کاٹتے وقت اس طرح ابتدا کرنا مستحب ہے کہ۔۔۔لیکن استحباب کی کوئی دلیل بیان نہیں فرمائی۔

اس سے زیادہ وضاحت کے ساتھ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

وهذا لااصل له فی الشریعه ولا یجوز اعتقادا استحبابه لان الاستحباب حکم شرعی لا بد له من دلیل۔

(رد المختار علی الدر المختار ۵۸۲/۹ الحظر والاباحة ط زکریا)

اس طریقہ کی شریعت میں کوئی اصل نہیں اور نہ ہی اس کو مستحب جاننا جائز ہے؛ کیوں کہ استحباب ایک امر شرعی ہے جس کے لئے دلیل ضروری ہے۔

دفع وباء کی اذان کے متعلق کفایت المفتی کا جواب اور اس کی توضیح

مفتی اعظم ہند حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب دہلویؒ نے کفایت المفتی میں دفع وباء کے لئے اذان کو بطور علاج وعمل اور رقیہ و وظیفہ مباح قرار دیا ہے بشرطیکہ اسے سنت یا مستحب نہ سمجھا جائے۔ چنانچہ آپ لکھتے ہیں: دفع وباء کے لئے اذانیں دینا تنہا یا جمع ہو کر بطور علاج اور عمل کے مباح ہے سنت یا مستحب نہیں ہے۔ (کفایت المفتی ۵۱/۳)

دوسری جگہ لکھتے ہیں: شدت وباء کے وقت بطور عمل کے اگر اذان کہی جائے اور اسے سنت یا مستحب نہ سمجھا جائے تو مباح ہے۔ (کفایت المفتی ۴۵/۳)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اباحت کے لئے بھی شرط یہ ہے کہ خود اذان دینے والا اور سننے والے اسے سنت یا مستحب یعنی اس موقع کا حکم شرعی نہ سمجھیں اور یہ یقینی بات ہے کہ جب وباء کے موقع پر اذان کہی جائے گی تو لامحالہ عوام اس کو اس موقع کا حکم شرعی سمجھیں گے رقیہ وعلاج نہیں سمجھیں گے اس لئے یہ خود حضرت کے فتوے کی روشنی میں ہی ناجائز ہو جائے گا۔

چنانچہ علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے اسی عوام کے فساد اعتقاد کے اندیشے کی بنیاد پر بطور رقیہ وعلاج اذان کو بھی ناجائز قرار دیا ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

لا يقال ان لم يعتقد سنية هذا الاذان مستدلا بالحديث المذكور لكونه محمولا على ظهور الجن بل اذن سنية الرقيه ينبغي ان يجوز قلنا ان العوام تعتقده من الامور الشرعيه الدينيةكما هو شاهد من احوالهم ومن لم يعرف اهل زمانه فهو جاهل فافهم۔

(امداد الاحكام ١/ ٤٢٠ ط كراچی)

یہ نہ کہا جائے کہ اگر اس اذان کا سنیت کا اعتقاد حدیث مذکور

کی بنا پر نہ ہو کیوں کہ وہ تو ظہور جن پر محمول ہے بلکہ رقیہ کے
مسنون ہونے کی بنا پر ہو تو اس اذان کو جائز ہونا چاہئے؛
کیوں کہ اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ عوام الناس اسے
دینی امور میں سے جانتی ہے جیسا کہ ان کے احوال سے
ظاہر ہے، اور جو اپنے زمانے کے لوگوں کے احوال سے
ناواقف ہو وہ جہل میں مبتلا ہے۔

حضرت تھانویؒ لکھتے ہیں: اس لئے نہ چاہئے بالخصوص جبکہ عوام کا اعتقاد اس میں حد فساد تک پہونچا ہوا ہے۔ (امداد الفتاوی ۱/۴۳۹ جدید)

مباح پر عمل کی شرط

پھر کفایت المفتی کے مطابق زیادہ سے زیادہ یہ عمل مباح ہے بشرطیکہ اسے سنت یا مستحب نہ سمجھا جائے اور فقہاء کی تصریح کے مطابق مباح پر عمل کرنا اسی وقت درست و جائز ہوتا ہے جب کہ عوام اسے حکم شرعی سنت مستحب یا واجب نہ سمجھنے لگیں اگر کسی مباح پر عمل کرنے سے یہ اندیشہ لازم آرہا ہو تو اب وہ عمل مباح نہیں رہتا بلکہ ممنوع اور لائق ترک ہو جاتا ہے۔

چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے:

واما اذا سجد بغير سبب فليس بقربة ولا مكروه وما يفعل عقيب الصلوات مكروه لان الجهال يعتقدونها سنة او واجبة و كل مباح يودي اليه فمكروه۔ (الفتاوى الهنديه ۱/۱۳۶ قديمي)

اور اگر بغیر کسی وجہ کے سجدہ کرے تو یہ قربت نہیں ہے اور نہ
ہی مکروہ ہے، اور جو سجدہ نمازوں کے بعد کیا جاتا ہے وہ مکروہ
ہے؛ کیونکہ عوام الناس اسے سنت یا واجب خیال کرتی ہے،

اور ہر وہ مباح امر جو اس اعتقاد کا سبب بنے وہ مکروہ ہے۔
تنقیح الفتاوی الحامدیہ میں ہے:

کل مباح یودی الی زعم الجهال سنية امر او وجوبه فهو مکروہ کتعیین السورة للصلاة و تعیین القراءة لوقت۔

(تنقیح الفتاوی الحامدیہ 2/ 574 ط بیروت)

ہر وہ مباح امر جسے دیکھ کر عوام الناس اسے سنت یا واجب خیال کریں اس کا کرنا مکروہ ہے مثلاً نماز کے لئے کسی سورت کو خاص کر لینا اور کسی خاص وقت میں ہی تلاوت کرنا۔

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ لکھتے ہیں: مقید بامر مباح میں اگر مباح اپنی حد سے نہ گزرے یا عوام کو خرابی میں نہ ڈالے تو جائز ہے اور اگر ان دونوں سے کوئی امر واقع ہو جائے تو ناجائز ہوگا۔ (تذکرۃ الرشید ۱/ ۱۳۲)

پھر یہ تو مباح ہے فقہاء نے یہاں تک تصریح کی ہے اگر کوئی مستحب عمل ہو لیکن عوام عملاً یا اعتقاداً اسے اس کے مرتبے سے بڑھا دیں تو وہ بھی اب مستحب نہیں بلکہ مکروہ و ممنوع ہو جاتا ہے۔
مرقاۃ المفاتیح میں ہے:

قال الطيبي و فيه ان من اصر على امر مندوب و جعله عزما ولم يعمل بالرخصة فقد اصاب منه الشيطان من الاضلال فكيف من اصر على بدعة او منكر۔ (مرقاۃ 2/ 755)

علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں: کہ جو شخص کسی امر مندوب پر مداومت اختیار کرے اور اسے ہی عزیمت بنا لے اور رخصت پر کبھی عمل نہ کرے تو شیطان اسے گمراہ کرنے میں

حاوی ہوگیا ہے، لہٰذا اس شخص کا کیا حال ہوگا جو کسی بدعت یا امر منکر کو لازم پکڑ لے۔

سعایہ میں ہے:

الاصرار على المندوب يبلغه الى حد الكراهة۔ (سعایہ 2/ 265)

کسی فعل مندوب پر اصرار کرنا اسے حد کراہت میں داخل کر دیتا ہے۔

علامہ قسطلانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

ان المندوب ربما انقلب مكروها اذا خيف على الناس ان يرفعوه عن رتبته۔ (ارشاد الساوی 3/ 516 کتاب الاذان)

کسی امر مندوب کے بارے میں جب یہ اندیشہ ہو کہ لوگ اسے اس کے رتبے سے بڑھا کر اس پر عمل کرنے لگ جائیں گے تو اب وہ امر مندوب مکروہ کے زمرہ میں شامل ہو جاتا ہے۔

الغرض مباح یا مستحب پر عمل اسی وقت درست ہوتا ہے جب تک کہ وہ اپنے حدود پر باقی رہیں مباح کو اگر مستحب یا سنت وغیرہ حکم شرعی سمجھا جانے لگے یا مستحب کو عملاً یا اعتقاداً واجب قرار دیا جانے لگے تو اب یہ ممنوع و قابل ترک ہو جاتے ہیں۔

اب زیر بحث صورت میں صرف اندیشہ نہیں بلکہ ظن غالب اور یقین ہے کہ جب اس موقع پر الگ الگ مقامات پر متعدد لوگوں کی طرف سے دفع وباء کے لئے اذان دی جائے گی تو یقیناً عوام یہ سمجھیں گے کہ شریعت میں وباء بھگانے کا یہ حکم اور طریقہ ہے اور یہ اعتقاد ہی اس مباح کو اس کے دائرہ اباحیت سے نکال کر زمرہ ممانعت میں شامل کر دیگا۔

جو عمل سنت و بدعت کے درمیان دائر ہو اس کا حکم

نیز یہاں یہ پہلو بھی قابل غور ہے کہ دفع وباء کے لئے اذان دینا ہمارے اکثر اکابرین کے نزدیک بدعت و ناجائز ہے اور بعض حضرات کے نزدیک مباح یا زیادہ سے زیادہ مستحب ہے تو گویا یہ عمل بدعت و مباح یا بدعت و مستحب کے درمیان دائر ہوا اور ہمارے فقہاء نے تصریحاً یہ قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ اگر کسی حکم میں دلائل کا اختلاف ہو جائے اور کسی دلیل سے وہ عمل بدعت معلوم ہو اور کسی دلیل سے سنت تو اب وہ عمل واجب الترک ہوگا؛ کیوں کہ بدعت سے بچنا تو ضروری اور لازم ہے لیکن سنت کو انجام دینا لازم نہیں ہے۔

چنانچہ امام سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ما تردد بين الواجب و البدعة فعليه ان ياتى به احتياطا لانه لا وجه لترك الواجب وما تردد بين البدعة والسنة يتركه لان ترك البدعة لازم واداء السنة غير لازم ... هذا تردد بين التطوع والبدعة وقد بينا انه لا يوتى بمثله۔ (المبسوط للسرخسی ۲/ ۸۱-۸۰ کتاب السجدات)

جو حکم واجب اور بدعت کے درمیان دائر ہو اس کو بجا لانا ضروری ہے؛ کیوں کہ واجب کو ادا کئے بغیر کوئی چارہ نہیں، اور جو حکم سنت اور بدعت کے درمیان دائر ہو اسے چھوڑ دیا جائے گا؛ کیوں کہ بدعت کا ترک کرنا لازم ہے اور سنت کی ادائیگی لازم نہیں ہے۔۔۔ اور یہ حکم تو نفل اور بدعت کے مابین دائر ہے اور ہم بیان کر چکے ہیں اس جیسے فعل کو انجام نہیں دیا جائے گا۔

اسی طرح ملک العلماء علامہ کاسانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

ان الفعل متی دار بین السنة و البدعة کان ترک البدعة واجبا۔ (بدائع الصنائع 1 / 568)

کوئی فعل جب سنت اور بدعت کے درمیان دائر ہوتو بدعت کا ترک کردینا واجب وضروری ہے۔

علامہ شامی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

اذا تردد الحکم بین سنة و بدعة کان ترک السنة راجحا علی فعل البدعة۔ (2 /109 باب ما یفسد الصلاۃ وما یکرہ فیہا)

جب کوئی فعل سنت اور بدعت کے درمیان دائر ہوتو بدعت کو انجام دینے کی بجائے سنت کو ترک کرنا راجح ہوگا۔

حضرت مولا منظور نعمانی صاحب رحمہ اللہ ایک خاص مسئلہ میں فقہاء کے ان اصول کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ان تصریحات کا منشاء یہی ہے کہ جب کسی حکم کے بدعت یا سنت ہونے میں شک ہوتو اس کو چھوڑ دینا ہی لازم ہے۔

(اذان قبر کا تحقیقی جائزہ ص ۴۴)

الغرض فقہاء کے ذکر کردہ اس اصول سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جب کوئی حکم دائر بین السنۃ والبدعۃ ہوتو وہ واجب الترک ہے؛ لہٰذا اس اصول کی روشنی میں بھی دفع بلاء کے لئے اذان واجب الترک ہوگی اور اس کا بدعت وممنوع ہونا ہی محقق وراجح ہوگا۔

ذیل میں اس سلسلے میں حضرت تھانویؒ کا ایک تفصیلی فتوی پیش کیا جارہا ہے:

حضرت تھانویؒ کا ایک مفصل فتویٰ

سوال (۲۶۹۵): قدیم ۴/۳۱۳-اذان دیناواسطے دفع وبا کے جائز ہے یا ناجائز؟ اور جو لوگ جواز استدلال میں حصن حصین إذا تغولت الغيلان نادوا بالأذان پیش کرتے ہیں یہ استدلال ان کا درست ہے یا نہیں؟ اور اس حدیث کا کیا مطلب ہے؟ اور ایسے ہی یہ جو حدیث میں آیا ہے کہ شیطان اذان سے اس قدر دور بھاگ جاتا ہے جیسے روحا اور طاعون اثر شیاطین سے ہے اس کا کیا مطلب ہے؟

الجواب: اس میں دو حدیثیں معروف ہیں:

ایک حصن حصین کی مرفوع إذا تغولت الغيلان نادوا بالأذان

دوسری صحیح مسلم کی موقوف حضرت سہل سے:

قال: أرسلني أبي إلى بني حارثة قال: ومعي غلام لنا أو صاحب لنا فناداه مناد من حائط باسمه، قال: وأشرف الذي معي على الحائط فلم ير شيئا - إلى قوله - إذا سمعت صوتا فناد بالصلوة، فإني سمعت أبا هريرة يحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: إن الشيطان إذا نودي بالصلوة ولى الشيطان وله حصاص۔

ترجمہ: میرے والد نے مجھے بنی حارثہ کی طرف بھیجا اور میرے ساتھ ایک لڑکا بھی تھا اسی دوران کسی پکارنے والے نے دیوار کے پیچھے سے اس کا نام پکارا، میرا ساتھی دیوار کی طرف متوجہ ہوا تو کسی کو نہ پایا۔۔۔ جب تم کوئی آواز سنو تو

اذان دینا شروع کردو؛ کیونکہ میں نے حضرت ابوہریرہؓ
سے سنا ہے، وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ جب
اذان دی جاتی ہے تو شیطان ریح خارج کرتا ہوا بھاگتا ہے۔

حصن حصین میں مسلم کا جو حوالہ دیا ہے وہ یہی حدیث ہے اور دونوں حدیثیں مقید ہیں۔ إذا تغولت اور إذا سمعت صوتا کے ساتھ اور تغول کے معنی حرز ثمین میں نہایہ سے منقول ہیں: يتغول تغولاً أي يتلون تلونا۔

اور حاصل اس حدیث کا لکھا ہے:

إذا رأى أشياء منكرة أو تخيلت له خيالات مستنكرة أو تلونت له أجسام مكروهَةٌ۔

جب کئی اجنبی چیز دیکھے یا اسے عجیب وغریب خیالات آنے
لگے یا بھیانک اجسام نظر آنے لگے۔

اور جو حکم مقید ہوتا ہے کسی قید کے ساتھ اس میں قائلین بمفہوم المخالف کے نزدیک تو عدم القید مفید ہوتی ہے عدم الحکم کو اور غیر قائلین بالمفہوم کے نزدیک گو عدم الحکم کو مفید نہ ہو مگر حکم کو بھی مفید نہیں؛ بلکہ عدم القید کی صورت میں حکم اپنے وجود میں محتاج دلیل مستقل کا ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ طاعون میں دونوں قیدیں منتفی ہیں؛ کیونکہ اس میں نہ شیاطین کا تشکل اور تمثل ہے اور نہ اُن کی آواز مسموع ہوتی ہے صرف کوئی اثر مبطن (چھپا ہوا) ہے جس کے بارہ میں یہ حدیث مرفوع آئی ہے۔

فما الطاعون قال رسول الله ﷺ: وخز أعداءكم من الجن أخرجه أحمد عن أبي موسى لحذا في بعض الرسائل عن فتح الباري للحافظ ابن حجر۔

ترجمہ: طاعون کیا چیز ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ تمہارے جنات دشمنوں کے کچوکے ہیں، اسے امام احمدؒ نے ابوموسیٰ الخذافی سے بیان فرمایا ہے، بعض رسائل میں فتح الباری سے اسی طرح منقول ہے۔

پس جب اس میں قیدیں منتفی ہیں تو حدیثین مذکورین سے اس میں حکم اذان کا بھی ثابت نہ ہوگا، پس دوسری دلیل شرعی کی حاجت ہوگی، اور چونکہ بوجہ اشتمال اذان کے حی علی الصلوۃ اورحی علی الفلاح پر غیر صلوۃ کے لئے اذان کہنا حکم غیر قیاسی ہے اور ایسے حکم کا تعدیہ قیاس سے صحیح نہیں، اس لئے وہ دلیل شرعی کوئی نص ہونا چاہئے محض قیاس کافی نہیں اور طاعون میں کوئی نص موجود نہیں۔

اگر کہا جاوے کہ حدیث مسلم میں صحابی کا سماع صوت شیطان کے وقت حکم بالاذان کو معلل کرنا علت تولی شیطان بالاٗذان کے ساتھ مقتضی ہے صحت تعدیہ اس حکم کو دوسرے محل پر بھی جہاں دفع شیطان کی حاجت ہو اور طاعون میں اس کی حاجت ہے، پس اُسی علت سے طاعون کو بھی سماع صوت پر قیاس کر لیا جاوے گا۔

جواب یہ ہے کہ اول تو بدلیل مذکور یعنی بوجہ اشتمال اذان کے حی علی الصلوۃ وحی علی الفلاح پر غیر نماز کے لئے اذان کہنا حکم مخالف قیاس ہے اور ایسے حکم کا تعدیہ قیاس سے جائز نہیں ہوتا؛ بلکہ مورد نص پر مقتصر رہا کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ غیر صلوۃ کے جن مواقع پر اذان وارد ہوئی ہے اُن میں احادیث سے استدلال کیا گیا ہے، چنانچہ ردالمحتار میں ایسے مواقع نقل کر کے کہا ہے:

لأن ماصح الخبر فيه بلا معارض فهو مذهب للمجتهد۔

(کیونکہ جس امر کے متعلق کوئی صحیح حدیث موجود ہو اور کوئی

نص اس سے ٹکراتی بھی نہ ہوتو یہی مجتہد کا مذہب ہوتا ہے۔)

اور آگے کہا ہے:

ونقل الأحاديث الواردة في ذلك۔

(اس کے متعلق وارد ہونے والی احادیث نقل فرمائی۔)

اور یہی وجہ ہے کہ جس میں نص نہ تھی اس کو علماء نے رد کر دیا ہے۔ چنانچہ شامی نے موقع مذکور میں کہا ہے:

قيل: وعند إنزال الميت القبر قياساً على أول خروجه للدنيا، لكن رده ابن حجر في شرح العباب۔

ایک قول یہ ہے کہ انسان کے دنیا میں آنے پر دی جانے والی اذان پر قیاس کرتے ہوئے میت کو قبر میں ڈالتے وقت بھی اذان کہی جانی چاہئے، لیکن ابن حجرؒ نے شرح العباب میں اس قول کو رد فرمایا ہے۔

اور احادیث بالا میں ممکن ہے کہ صحابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بالخصوص یہ حکم سنا ہو جیسا غیر مدرک بالرائے میں حدیث موقوف کو مرفوع حکمی کہا جاتا ہے، اور حدیث تولی کو ذکر کرنا تعلیل کے لئے نہ ہو بلکہ بیان حکمت منصوص کے لئے ہو، اور اگر اس سے غض بصر کر کے اس حکم کو قیاس ہی مان لیا جاوے تب بھی صحت قیاس کے لئے اول تو مجتہد ہونا قائس کا شرط ہے، اور طاعون میں اذان کہنا کسی مجتہد سے منقول نہیں، اور اب قیاس مفقود ہے۔

دوسرے قیاس کی صحت کے لئے اشتراک علت موثرہ کا درمیان مقیس اور مقیس علیہ کے شرط ہے اور یہاں علت مؤثرہ اگر محض دفع الشیطان ہو تو لازم آتا ہے کہ جتنے امور از قسم تصرفات خفیہ شیطانیہ ہیں سب کے لئے اذان مشروع ہو

مثلاً استحاضہ کی نسبت حدیث میں ہے: رکضة من رکضات الشيطان
(یہ ایک شیطانی حرکت ہے۔)

تو اس کا علاج بھی اذان سے مشروع ہونا چاہئے ولا قائل بہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہاں علت مؤثرہ میں کوئی اور وصف بھی معتبر ہے سوممکن بلکہ غالب یہ ہے جیسا کہ ان مواقع میں تامل کرنے سے جہاں اذان بہیئت اذان صلوۃ وارد ہوئی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ وہ وصف یہ ہو کہ وہ حادثہ دفعتہً پیش آجائے اور فی الفور ہی اس کے علاج کی احتیاج ہو۔ چنانچہ وہ مواقع یہ ہیں:

عند مزدحم الجيش، وعند الحريق، وعند تغول الغيلان، وخلف المسافر، ولمن ضل الطريق في أرض قفر، كذا في رد المحتار.

لشکر سے برسر پیکار ہوتے ہوئے، کسی جگہ آگ لگ جانے کے وقت، جن کے بھٹکانے کے وقت، مسافر کے پیچھے رہ جانے کے وقت اور کسی شخص کے ویران جگہ میں بھٹک جانے کے وقت، جیسا کہ ردالمحتار میں ہے۔

ان سب مواقع میں وصف مذکور مشترک ہے، اور جو اذان بہیئت اذان صلوۃ نہ ہو اس میں بحث نہیں۔

كالأذان في أذن المولود، والمهموم، والمصروع، والغضبان، ومن ساء خلقه من إنسان أو بهيمة كما في رد المحتار أيضًا۔

جیسے پیدا ہونے والے بچہ، مغموم، مرگی کے مریض، غصہ کرنے والے، اور انسان یا جانور میں سے بداخلاق اور بدکنے والے کے کانوں میں اذان دینا، جیسا کہ یہ بھی رد المحتار میں ہی مذکور ہے۔

اور ظاہر ہے کہ طاعون میں یہ وصف نہ وقوعا ہے، چنانچہ اس کا عروض ومعالجہ دونوں اس قدر متدرج اور ممتد ہیں کہ عین اُس کے دوران میں خود نماز کی متعدد اذانیں ہو جاتی ہیں جو دفع اثر جنات کے لئے کافی ہے، خود اُس کے لئے مستقل اذان کی کچھ حاجت نہیں۔

اور یہی سرّ ہے وصف مذکور کے علت مؤثرہ ہونے میں؛ کیوں کہ جو امر فوری نہ ہو اس کے لئے اذان صلوۃ کافی ہو سکتی تھی؛ البتہ جہاں کان میں اذان کہی جاوے، چونکہ اذان صلوٰۃ کان سے منہ قریب کر کے نہیں ہوتی؛ لہٰذا اُس میں یہ علت نہ ہوگی، اور نہ طاعون میں یہ وصف عملا ہے؛ کیوں کہ جب مریض کو عین عروض مرض کا وقت ہو اُس وقت کوئی بھی اذان نہیں کہتا؛ بلکہ شب و روز میں کیف ما اتفق یا کسی وقت کی تعیین کے ساتھ اذان کا معمول ہے خواہ عروض مرض اس کے قبل ہو یا بعد ہو سو اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ بلا وصف فور پانچ وقت کی اذان ہی کافی ہے۔

اور یہی وجہ ہے کہ اذان میں جو علاوہ خاصیت تولی شیطان کے اور خواص حدیثوں سے ثابت ہوئے ہیں مثل اجابت دعا عند اللہ اور شہادت اشیاء علی ایمان المؤذن اُن کی تحصیل کے لئے مستقل اذان کی کسی نے اجازت نہیں دی؛ کیوں کہ اذان نماز کی اس کے لئے کافی ہے، ورنہ چاہئے کہ جب دعا کرنا ہو پہلے اذان کہہ لینا جائز ہو، خواہ کوئی وقت ہو، یا اسی طرح جب اشیاء کو شاہد ایمان بنانا ہو، ولا قائل بہ۔

اور جاننا چاہئے کہ جواب ثانی میں جو کہ علی سبیل التنزل ہے تبرعا غض بصر کر لیا گیا ہے تا کہ طاعون میں اذان کا ثبوت اس تقدیر پر بھی نہ ہو سکے، ورنہ نفس الامر میں یہ حکم غیر قیاسی ہے، پس اس قیاس سے زلزلہ وغیرہ کے وقت بھی اذان

کی گنجائش نہیں ہوسکتی۔

تیسرے خود یہی امر معرض کلام میں ہے کہ آیا یہ طاعون مسبب وخز جن سے ہے جیسا کہ اطلاق حدیث اس کا مرجح ہے یا بعض طاعون اس کا مسبب ہے جیسا کہ مہملہ کا قوت جزئیہ میں ہونا اس کا مصحح ہے جب خود مبنی یعنی وخز جن ہی مشکوک فیہ ہے تو بنی یعنی اذان کا کیسے ثبوت ہوجاوے گا۔

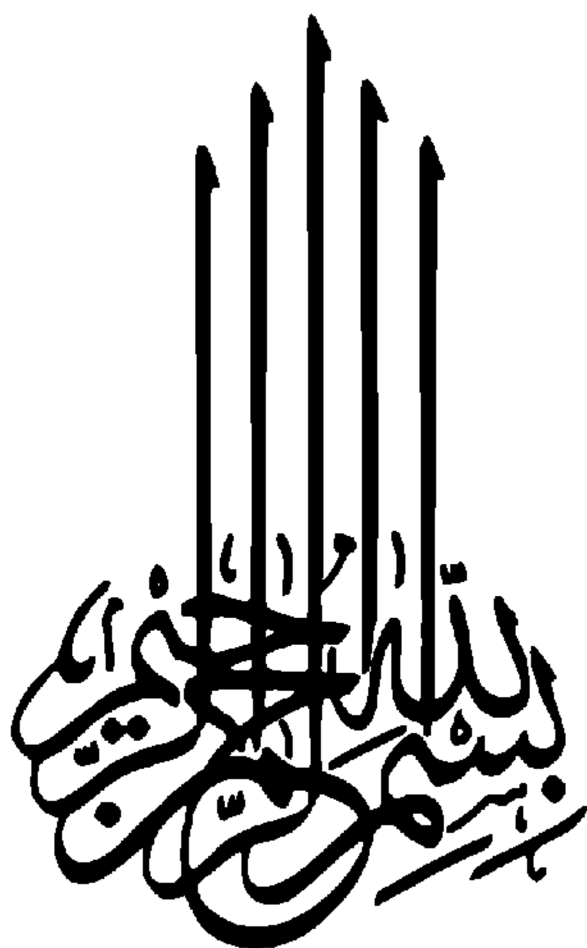
چوتھے اس میں بہت سے مفاسد لازم آتے ہیں، مثلاً التباس مصلین بوجہ غلبہ جہل اہل زمانہ کے اور توحش ضعیف القلب لوگوں کا کہ وہ ان کے ذہن میں تخیل ہجوم مرض کی تجدید کردیتا ہے اور عوام الناس کا اذان کے بھروسے اصلاح اعمال واستغفار ودعاء الٰہی سے بے فکر ہوجانا اور اس کو احکام مقصودہ سے سمجھنے لگنا وغیرہ وغیرہ تو ایسی حالت میں تو جائز بھی ناجائز ہوجاتا ہے؛ چنانچہ تغول وغیرہ کے مواقع میں جو اذان وارد ہے اس میں بھی عدم لزوم مفسدہ شرط۔

پس تقریر مذکور سے ثابت ہوگیا کہ حدیث تغیل سے استدلال کرنا اس باب میں درست نہیں، اور یہ اذان محض إحداث في الدين ہے اور یہی وجہ ہے کہ طاعون عمواس میں باوجود شدت احتیاج کے کسی صحابی سے منقول نہیں کہ طاعون کے لئے اذان کا حکم دیا ہو یا خود عمل کیا ہو، اور سوال ثانی میں حدیث کا مدلول تو ظاہر، اگر اس کے متعلق کوئی خاص امر پوچھنا ہو تو تصریح اور تعیین کرنا چاہئے، اور سوال ثالث میں جس حدیث کی طرف اشارہ ہے اس کے تحقق کی صورت قریب الی الفہم یہ ہوسکتی ہے کہ وخز جن سے مادہ سمیہ کا حدوث ہوجاتا ہو جس سے ہیجان دم یا انصباب دم عارض ہوتا ہو خواہ ہمیشہ یا کبھی کبھی، جیسا کہ اوپر گذرا، باقی حقیقت حال اللہ کو معلوم ہے۔

صحتِ جمعہ کے لیے اذن عام کی حیثیت

عنوانات

اذن عام کی شرط
اذن عام کا شرط ہونا نوادر میں مذکور ہے
اذن عام کی شرط پر فقہاء کی تصریحات
اذن عام کا مصداق اور اس کی تعریف وتعیین
اذن عام کی شرط کس صورت میں ضروری ہے؟



موجودہ حالات (یہ تحریر لاک ڈاؤن کے زمانے کی لکھی گئی ہے) میں قیام جمعہ کے سلسلے میں موقر اہل افتاء کے درمیان الحمدللہ علمی بحث جاری ہے اور بہت سے علمی جواہرات اور قیمتی نکات سامنے آرہے ہیں اس طرح کی بحث شریعت میں مطلوب ومحمود ہے اس کو خلفشار وانتشار سے تعبیر کرنا ذخیرہ علم سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔

اس وقت جمعہ سے متعلق اذن عام کی شرط بھی موضوع بحث بنی ہوئی ہے بندے نے اس سلسلے میں جو کچھ مطالعہ کیا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بغرض ملاحظہ اہل علم کی خدمت میں پیش کردیا جائے اکابر ارباب افتاء مزید غور فرمالیں:

☆ کیا صحتِ جمعہ کے لیے اذن عام شرط ہے؟

☆ کیا اس کی شرطیّت کے سلسلے میں فقہاء کا اختلاف ہے؟

☆ اذن عام کا مطلب کیا ہے؟

☆ شہر میں مختلف مقامات پر جمعہ قائم کرنے کے صورت میں بھی یہ شرط ہے یا صرف اُس وقت جب کہ پورے شہر میں ایک ہی جمعہ ہو رہا ہو؟

براہِ کرم مدلّل مفصّل طور پر رہنمائی فرمائیں!

المستفتی: عظمت اللہ قاسمی دربھنگوی

اذن عام کی شرط

باسمہ تعالیٰ الجواب وباللہ التوفیق

جمعہ کی صحت ادا کے لیے جو چند چیزیں ضروری ہیں اُن میں سے اذن عام بھی ہے جمہور فقہاء وارباب افتاء نے اسکے شرط ہونے کی تصریح فرمائی ہے بیشتر

کُتُب معتبرہ میں یہ بطورِ شرط مذکور ہے فقہاء نے اس شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں عدمِ جوازِ جمعہ کا حکم تحریر فرمایا ہے تقریباً ہمارے جملہ اکابرین نے اس شرط کا لحاظ کیا ہے اور بہت سے احکام اس شرط کی اعتباریت پر تحریر فرمائے ہیں۔

اذن عام کا شرط ہونا نوادر میں مذکور ہے

البتہ اذن عام کی شرط چونکہ ظاہر الروایہ میں نہیں ہے اس لیے بعض کتابوں جیسے ہدایہ وغیرہ میں اس شرط کا ذکر نہیں ہے۔

علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں:

وذکر فی النوادر شرطا آخر لم یذکرہ فی ظاھر الروایۃ وھو اداء الجمعۃ بطریق الاشتھار حتی ان امیراً لو جمع جیشہ فی الحصن واغلق الابواب وصلی بھم الجمعۃ لا تجزئھم۔

(بدائع الصنائع ۱/۳۷۹)

نوادر میں ایک اور شرط آپ نے ذکر فرمائی ہے جو ظاہر الروایہ میں مذکور نہیں ہے، وہ یہ کہ جمعہ اشتہار کے طریقہ پر ادا کی جائے؛ لہٰذا اگر کسی امیر نے اپنے لشکر کو قلعہ میں جمع کر کے دروازے بند کر دیے اور ان کو جمعہ پڑھائی تو یہ جمعہ ان کے لئے کافی نہیں ہوگی۔

اور ہدایہ میں مذکور نہ ہونے کی اصل وجہ یہ ہے کہ چونکہ ہدایہ میں بالعموم مسائل ظاہر الروایہ کی تشریح و تفصیل ہے اور یہ شرط ظاہر الروایہ میں نہیں ہے اس لیے صاحبِ ہدایہ نے ذکر نہیں کیا۔

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

واعلم ان ھذا الشرط لم یذکر فی ظاھر الروایه ولذا لم یذکره فی الھدایه بل ھو مذکور فی النوادر و مشی علیه فی الکنز والوقایة و النقایة و الملتقی و کثیر من المعتبرات۔

(رد المحتار 3/ 25 الجمعه ط زکریا)

جاننا چاہئے کہ یہ شرط ظاہر الروایہ میں مذکور نہیں ہے، اسی وجہ سے صاحب ھدایہ نے بھی اسے ذکر نہیں فرمایا ہے، بلکہ یہ شرط نوادر میں مذکور ہے، کنز، وقایہ، نقایہ، ملتقی اور دیگر معتبر کتب میں اس شرط کو اختیار کیا گیا ہے۔

ہدایہ میں مذکور نہ ہونے کی یہی وجہ علامہ ابن نجیم نے بھی ذکر کی ہے:

"ولم یذکر صاحب الھدایه ھذا الشرط لانه غیر مذکور فی ظاھر الروایه وانما ھو روایة النوادر کما فی البدائع۔"

(البحر الرائق5/ 174 شروط الجمعه)

صاحب ہدایہ نے اس شرط کو اس وجہ سے ذکر نہیں فرمایا کہ یہ شرط ظاہر الروایہ میں مذکور نہیں ہے، بلکہ یہ نوادر کی روایت ہے، جیسا کہ بدائع میں مذکور ہے۔

اذن عام کی شرط پر فقہاء کی تصریحات

یہی وجہ ہے کہ مبسوط سرخسی سے لے کر درمختار اور شامی تک تمام ہی کتب معتبرہ میں اس شرط کی صراحت ہے۔

تنویر الابصار، درمختار، ردالمحتار تینوں میں ہے:

"و یشترط لصحتها سبعة اشیاء......... والسابع الاذن العام من

الامام وھو یحصل بفتح ابواب الجامع للواردین۔"

(الدر مع الرد 3/ 5 تا 25 ط زکریا باب الجمعة)

جمعہ کے صحیح ہونے کے لئے سات امور کا ہونا شرط ہے۔۔۔
ساتویں شرط امام کی جانب سے اذن عام ہے، اور اذن عام کا تحقق آنے والوں کے لئے دروازے کھولنے سے ہوگا۔

بدائع میں ہے:

"من شرائط الجمعة ھو اداء الجمعة بطریق الاشتھار حتی ان امیرا لو جمع جیشه فی الحصن و اغلق الابواب وصلی بھم الجمعة لا تجزیھم۔" (بدائع الصنائع 1/ 602 ط زکریا)

شرائط جمعہ میں سے یہ بھی ہے کہ جمعہ اشتہار کے طریقے پر ادا کی جائے؛ لہٰذا اگر کسی امیر نے اپنے لشکر کو قلعہ میں جمع کر کے دروازے بند کر دیے اور ان کو جمعہ پڑھائی تو یہ جمعہ ان کے لئے کافی نہیں ہوگی۔

واضح ہو کہ یہاں بطریق اشتہار سے مراد یہی اذن عام ہے؛ چنانچہ علامہ شامیؒ نے اسکی صراحت کی ہے، اذن عام کی تفسیر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"وھذا مراد من فسر الاذن العام بالاشتھار"۔ (شامی 3/ 25 ط زکریا)

یہی ان حضرات کی بھی مراد ہے جنھوں نے اذن عام کی تفسیر اشتہار سے کی ہے۔

البحر الرائق میں ہے:

"والاذن العام أی شرط صحتھا الاداء علی سبیل الاشتھار حتی لو أن أمیرا أغلق ابواب الحصن و صلی فیه باھله و عسکره

صلاۃ الجمعۃ لا تجوز"۔ (البحر الرائق 2/ 264 باب الجمعۃ)

اوراذن عام ہے، یعنی جمعہ کے صحیح ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ جمعہ اشتہار کے طریقے پر ادا کی جائے؛ لہٰذا اگر کوئی امیر قلعہ کا دروازہ بند کر کے، قلعہ میں موجود افراد اور لشکر کے ساتھ جمعہ ادا کرے تو جائز نہیں ہے۔

تاتارخانیہ میں ہے:

"الشرط السادس الاذن العام وهو أن تفتح ابواب الجامع فيوذن بالناس كافة حتى ان جماعة لو اجتمعوا فى الجامع واغلقوا ابواب المسجد على انفسهم وجمعوا لم يجزهم"۔

(تاتار خانیہ 2/ 577 رقم المسئلہ 3345)

چھٹی شرط اذن عام ہے، وہ یہ ہے کہ جامع مسجد کے دروازے کھول دیے جائے اور تمام لوگوں کو اجازت دیدی جائے؛ لہٰذا اگر کوئی جماعت جامع مسجد میں جمع ہو کر اس کے دروازے بند کر لے اور جمعہ پڑھیں تو اس طرح جمعہ پڑھنا ان کے لئے کافی نہ ہوگا۔

ہندیہ میں ہے:

"ومنها (أى من شرائط الأداء) الاذن العام وهو أن تفتح ابواب الجامع فيوذن بالناس كافة حتى أن جماعة لو اجتمعوا فى الجامع و اغلقوا ابواب المسجد على انفسهم وجمعوا لم يجز"۔

(ہندیہ ۱/ ۲۰۹ کتاب الصلاۃ، اتحاد بک ڈپو)

اور انھیں شرائط ادا میں سے اذن عام ہے، وہ یہ ہے کہ جامع

مسجد کے دروازے کھول دیے جائے اور تمام لوگوں کو
اجازت دیدی جائے؛ لہٰذا اگر کوئی جماعت جامع مسجد میں
جمع ہوکر اس کے دروازے بند کرلے اور جمعہ پڑھیں تو اس
طرح جمعہ پڑھنا ان کے لئے کافی نہ ہوگا۔

طوالت سے بچنے کے لئے عربی عبارات نقل کرنے کے بجائے صرف حوالہ پر اکتفاء کیا جارہا ہے تاکہ بوقت ضرورت مراجعت کی جاسکے۔

دیکھئے: ملتقی الابحر نیز مجمع الانہر ۲۴۶/۱ کتاب الصلاۃ فقیہ الامت دیوبند
کنز الدقائق ۴۴/۱ باب الجمعۃ
تبیین الحقائق ۵۳۳/۱ باب الجمعۃ ط زکریا
المحیط البرھانی ۴۳۶/۲ الفصل الخامس والعشرون صلاۃ الجمعۃ ط دار الکتب العلمیہ
فتح القدیر باب صلاۃ الجمعۃ ۴۹/۲ دار الکتاب
عنایہ ونھایہ مع الفتح ۳۸/۲ دار الکتاب باب صلاۃ الجمعۃ
مراقی الفلاح مع حاشیۃ الطحطاوی ۵۱۰ صلاۃ الجمعۃ ط دار الکتاب
المبسوط للسرخسی ۲۳/۲ صلاۃ الجمعۃ ط بیروت
الموسوعۃ الفقہیہ ۲۰۳/۲۷

اسی طرح متون وشروح حواشی وفتاویٰ کی اور بھی بہت سی کتابوں میں اس شرط کی صراحت ہے واضح رہے کہ مذکورہ کتابوں میں تعدد جمعہ کے جواز کی بھی صراحت ہے اس کے باوجود اس شرط کی تصریح ہے اسی طرح اپنے اکابرین نے بھی اسکے شرط ہونے کی صراحت کی ہے اور اذن عام نہ پائے جانے کی صورت میں عدمِ جوازِ جمعہ کا فتوی دیا ہے؛ چنانچہ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی، حضرت مولانا حسین احمد مدنی، مفتی کفایت اللہ صاحب دہلوی، مولانا محمد میاں

صاحب دیوبندی، علامہ ظفر احمد عثمانی، مفتی عبدالکریم گمتھلوی، مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی، مفتی عبدالرحیم لاجپوری، مفتی محمود صاحب گنگوھی، مولانا عبدالشکور صاحب لکھنوی، مفتی یوسف صاحب لدھیانوی، ان سب حضرات اکابر وارباب افتاء نے اس شرط کا معتبر اور ضروری ہونا تحریر فرمایا ہے اور اس شرط کے فقدان کی صورت میں عدمِ جوازِ جمعہ کا فتویٰ دیا ہے۔

دیکھئے: فتاویٰ دارالعلوم دیوبند ۵/۹۰ اور ۵/۱۰۸
تعلیم الاسلام حصہ چہارم صفحہ ۴۷
امدادالاحکام ۲/۳۷
مکتوبات شیخ الاسلام ۱/۳۰۸
نورالاصباح صفحہ ۱۲۵
بہشتی زیور حصہ ۱۱/۸۰
امدادالفتاویٰ ۱/۶۱۳
علم الفقہ ۲/۱۱۶
آپ کے مسائل اور اُن کا حل ۲/۴۷۲
فتاویٰ محمودیہ ۸/۳۹
اعلاء السنن ۸/۵۸ وغیرہ

اذن عام کا مصداق اور اس کی تعریف وتعیین

الغرض جمعہ کی ضروری شرائط میں سے اذن عام بھی ہے نفسِ شرط کی اعتباریت پر اپنے اکابرین اور دیگر فقہاء کے درمیان کوئی خاص اختلاف نہیں ہے؛ البتہ اس شرط کے مصداق اور اس کی تعریف وتحدید تعیین وتطبیق میں یقیناً دیگر فقہاء کی طرح ہمارے اکابرین کے درمیان بھی اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ اس

کے مطلب کے سلسلے میں دو طرح کی آراء نظر آتی ہیں:

(۱) بعض حضرات نے اس کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ ہر وہ شخص جس پر جمعہ فرض ہو اسے مقام جمعہ پر آنے کی اجازت ہو ہر شخص بلا روک ٹوک وہاں جا سکے اگر انتظامی طور پر یا کسی دوسرے مقاصد سے بھی کسی کو وہاں جانے سے روکا جائے تو یہ اذن عام میں مخل ہوگا اور اس طرح کی بندش سے بھی اذن عام کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے وہاں جمعہ صحیح نہیں ہوگا۔

علامہ شامی رحمہ اللہ بعض کتب سے نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"أی أن یأذن للناس إذناً عاما بأن لا یمنع أحدا ممن تصح منه الجمعة عن دخول الموضع الذی تصلی وهذا مراد من فسر الاذن العام بالاشتهار"۔ (شامی 25/3 ط زکریا)

یعنی لوگوں کو اذن عام دیدے کہ جس شخص کا جمعہ ادا کرنا صحیح ہے، ان میں سے کسی کو بھی ادائیگی جمعہ کی جگہ میں داخل ہونے سے نہ روکے، اور یہی مراد ان حضرات کی بھی ہے جنھوں نے اذن عام کی تفسیر اشتہار سے فرمائی ہے۔

(۲) دوسری طرف بعض حضرات فقہاء کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اذن عام کے تحقق کے لئے یہ کافی ہے کہ جس بڑی جگہ اور بڑی آبادی میں جمعہ ہو رہا ہو اس آبادی کے لوگوں کو وہاں آنے کی اجازت ہو خواہ باہر کے لوگوں کو دفاعی، حفاظتی، یا انتظامی وجوہ سے وہاں آنے کی اجازت نہ ہو۔

چنانچہ علامہ بحر العلوم لکھنویؒ لکھتے ہیں:

"وفی فتح القدیر إن أغلق باب المدینة لم یجز وفیه تأمل فإنه لا ینافی الأذن العام لمن فی البلد وأما من فی خارج البلد فالظاهر انهم

لا يجيؤون لاقامة الجمعة بل يجيؤون للشر والفساد"۔

(رسائل الارکان/ ۱۱۵ بحوالہ فقہی مقالات ۳٤/٤)

اور فتح القدیر میں ہے: اگر شہر کا دروازہ بند کر دیا جائے تو اس میں جمعہ ادا کرنا صحیح نہ ہوگا، اس میں تامل ہے؛ کیوں کہ شہر کا دروازہ بند کرنا ان حضرات کے حق میں جو شہر میں ہی رہتے ہیں اذن عام کے منافی نہیں ہے، اور رہے وہ جو حضرات خارج شہر رہتے ہیں تو ظاہر ہے کہ وہ جمعہ ادا کرنے کے لئے نہیں آتے ہیں، بلکہ شر و فساد پھیلانے کی غرض سے آتے ہیں۔

مجمع الانہر میں ہے:

"وما يقع فی بعض القلاع من غلق أبوابه خوفا من الاعداء أو كانت له عادة قديمة عند حضور الوقت فلا بأس به لأن الأذن العام مقرر لأهله"۔ (مجمع الانہر ۲٤٦/۱)

اور بعض قلعوں میں جو یہ طریقہ اختیار کیا جاتا ہے کہ دشمن کے خوف سے دروازے بند کر دیے جاتے ہیں، یا وقت کے ہو جانے پر دروازے بند کرنا وہاں پہلے سے چلا آرہا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں؛ کیوں کہ اذن عام اس مقام کے لوگوں کے لئے متحقق ہے۔

علامہ حصکفیؒ فرماتے ہیں:

"فلا يضر غلق باب القلعة لعدو او لعادة قديمة لأن الأذن العام مقرر لأهله وغلقه لمنع العدو لا المصلى"۔ (الدر مع الرد ۲۵/۳ زکریا)

لہٰذا دشمن یا عادت قدیمہ کی بنا پر قلعہ کا دروازہ بند کرنا مضر نہیں ہے؛ کیوں کہ اس مقام کے لوگوں کے لئے اذن عام متحقق ہے؛ جبکہ دروازہ کا بند کرنا دشمن کو روکنے کے لئے ہے نہ کہ مصلی کو روکنے کے لئے۔

اپنے اکابرین میں سے بعض حضرات نے پہلی تعریف کو ترجیح دی جبکہ بعض حضرات نے دوسری تعریف کو راجح قرار دیا ہے؛ لہٰذا مؤخرالذکر حضرات نے جیل خانہ، فوجی چھاؤنی، ایئر پورٹ، پرائیویٹ سوسائٹیاں، بی آر سی، اور تمام مخصوص علاقے جہاں انتظامی حفاظتی اور دوسری مصلحتوں سے عام لوگوں کو داخلے کی اجازت نہیں ہوتی وہاں کے باشندوں کو جمعہ پڑھنے کی اجازت دی ہے اور ان حضراتِ اکابر نے ایسی جگہوں میں جمعہ پڑھنے کو جائز قرار دیا ہے اس لئے نہیں کہ اذن عام کی شرط ضروری نہیں ہے بلکہ اس لئے کہ اذن عام کا تحقق تعریفِ ثانی کے مطابق ہو جاتا ہے۔

حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم لکھتے ہیں:

''اِذن عام کی جو شرط فقہاء کرام نے صحتِ جمعہ کے لئے ضروری قرار دی ہے اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ جس بڑے علاقے میں نماز ادا کی جارہی ہے وہاں کے لوگوں کو جمعہ میں شرکت کی عام اجازت ہو خواہ اس بڑے علاقے میں باہر کے لوگوں کو انتظامی یا دفاعی اسباب کی بنا پر داخلے کی عام اجازت نہ ہو''۔ (فقہی مقالات ۴/۳۱)

الغرض اِذن عام کے تحقق کے لئے موضع جمعہ میں عمومی داخلہ، اور ہر عام وخاص کا بلا روک ٹوک پہونچنا ان حضرات کے یہاں ضروری نہیں ہے، لیکن اس

دوسری تعریف کے مطابق بھی اذن عام کے تحقق کے لئے یہ ضروری ہے کہ موضع اقامت جمعہ میں معتد بہ لوگ ہوں صرف چند لوگ اگر گھروں میں بند ہوکر جمعہ قائم کرلیں تو یہ درست نہیں ہوگا۔

چنانچہ خود مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم جنہوں نے اذن عام کی دوسری تعریف کو راجح قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

''تعدد جمعہ کی صورت میں اذن عام کا وہ عام مفہوم لینے کی ضرورت نہیں ہے جس کے تحت ہر وہ شخص جس پر جمعہ واجب ہو اس کو وہاں آنے کی اجازت ہو بلکہ اگر کوئی ایسی آبادی موجود ہو جس میں گھروں کی یا رہنے والوں کی قابلِ لحاظ تعداد موجود ہو اور اس آبادی کے تمام لوگوں کو وہاں جمعہ کے لئے آنے کی اجازت ہو تو یہ بات اذن عام کے تحقق کے لئے کافی ہے''۔

آگے لکھتے ہیں:

''تعدد جمعہ کی صورت میں اذنِ عام کی شرط فقہاء حنفیہ کے نزدیک بالکلیہ ختم تو نہیں ہوتی بلکہ اس کا مفہوم یہ ہوا کہ جس آبادی میں (نہ کہ کسی انفرادی گھر میں) جمعہ پڑھا جارہا ہے اس آبادی کے لوگوں کو وہاں آنے کی اجازت ہو''۔

(فقہی مقالات ۳۶/۴)

واضح ہو کہ یہ بین القواسین کی عبارت خود حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم کی ہے۔

آگے بحث کا نتیجہ وخلاصہ تحریر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اسی طرح اگر کسی کا کوئی انفرادی گھر، محل، یا دوکان ہوتو اس میں بھی جمعہ پڑھنا اس وقت تک جائز نہ ہوگا جب تک اس گھر میں، یا دوکان میں عام لوگوں کو آنے کی اجازت نہ دیدی گئی ہوخواہ شہر میں دوسری جگہ بھی جمعہ ہوتا ہو''۔

(فقہی مقالات ۴/ ۳۸ فتاوی عثمانی)

انفرادی گھروں میں چار پانچ افراد مل کر اگر بند ہو کر جمعہ قائم کریں گے تو اذنِ عام کی دونوں تعریفوں میں سے کوئی بھی اس پر صادق نہیں آئیگی۔

اذن عام کی شرط کس صورت میں ضروری ہے؟

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ اذنِ عام کی شرط اس وقت ضروری ہے جب شہر میں صرف ایک جگہ جمعہ ہورہا ہو یا تعدد جمعہ کے وقت بھی یہ شرط ہے تو اس سلسلے میں عرض ہے کہ بعض حضرات نے فرمایا کہ چونکہ کہ اذنِ عام کی شرط مقصودًا نہیں ہے بلکہ یہ اس لئے شرط ہے کہ دوسروں کا جمعہ فوت نہ ہو اور چونکہ جب شہر میں عملاً متعدد جگہ پر جمعہ ہوگا تو اب فوتِ جمعہ کا اندیشہ باقی نہیں رہے گا اس لئے تعدد جمعہ کی صورت میں یہ شرط ضروری نہیں ہے اس کے بغیر بھی جمعہ ادا ہوجائے گا۔

اِس بات کے قائلین میں سرِ فہرست علامہ شامی ہیں علامہ شامی نے یہ بات بحثا اپنی طرف سے ذکر کی ہے فرماتے ہیں:

"قلت وينبغي أن يكون محل النزاع ماذا كانت لاتقام الا في محل واحد أما لو تعددت فلا لانه لا يتحقق التفويت كما افاده التعليل تأمل"۔ (شامی ۳/ ۲۶ ط زکریا دیوبند)

میں کہتا ہوں: محل نزاع یہ صورت معلوم ہوتی ہے کہ جب

جمعہ صرف ایک ہی جگہ میں ادا کی جائے ،اور اگر متعدد جگہوں
پر ادا کی جائے تو شرط نہیں؛ کیونکہ جمعہ کو فوت کرنا نہیں پایا
جارہا ہے،جیسا کہ مذکورہ تعلیل سے مستفاد ہوتا ہے،تامل۔

حضرت مفتی عزیز الرحمن عثمانی رحمہ اللہ علیہ نے اپنے کئی فتاویٰ میں اذن عام کو صحت جمعہ کے لیے شرط قرار دیا ہے لیکن آپ نے بھی تصریح کی ہے کہ یہ شرط مقصود انہیں ہے خوف تفویت کے وقت ہے۔لہٰذا اگر فوت ہونے کا اندیشہ نہ ہوتو اذن عام شرط نہیں رہے گا۔

حضرت لکھتے ہیں:

''حسب تصریح در مختار و شامی قلعہ مذکورہ میں جواز جمعہ کا
فتویٰ دیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں اور اذن عام کے
اشتراط کی روایات اسکے منافی نہیں ہے کیونکہ شرط مذکور کی
وجہ یہی ہے کہ لوگوں کو جمعہ سے نہ روکا جائے اور ان کا جمعہ
فوت نہ ہو۔اس جزئیہ سے بھی صاف معلوم ہوتا ہے کہ وجہ
عدم جواز تفویت جمعہ عن الناس ہے''۔

(فتاویٰ دار العلوم دیوبند ۵/۸۸ سوال ۲۴۴۹)

فتاویٰ فریدیہ میں ہے:

''غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ اذن عام اس وقت
شرط ہوگا جب کہ شہر میں صرف ایک جگہ قائم ہو اور جب
متعدد مقامات اور جوامع میں نماز جمعہ قائم ہوتی ہو کما هو ظاهر
المذهب وعليه الفتوى تو نہ تفویت کا خطرہ موجود ہے اور نہ
عدم اعتدال کا شبہ ہوسکتا ہے لعدم الاحتياج من الجانبين لهٰذا

نماز جمعہ بغیر اذن عام کے بھی جائز ہوگا"۔

(فتاویٰ فریدیہ ۱۲۹/۳)

پھر شامی کی مذکورہ عبارات بطور استدلال نقل فرمائی:

حضرت مفتی سعید صاحب رحمہ اللہ تعالی نے بھی اسی کی صراحت کی ہے۔
آپ لکھتے ہیں:

"جمعہ کی صحت کے لئے اذن عام کی جو شرط ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کو جمعہ سے نہ روکا جائے تا کہ ان کا جمعہ فوت نہ ہو علامہ شامی کی مندرجہ ذیل عبارت جسے حضرت مجیب قدس سرہ نے بھی نقل کیا ہے اس کی واضح دلیل ہے"۔

(حاشیہ امداد الفتاوی ۵۸۷/۲ باب صلاۃ الجمعہ والعیدین جدید)

حضرت مفتی ظفیر الدین صاحب رحمۃ اللہ مرتب فتاویٰ دار العلوم دیو بند لکھتے ہیں:

"اذن عام کی شرط چونکہ نہیں پائی جاتی ہے اس لئے بعض لوگوں کا رجحان عدم جواز ہے لیکن خاکسار کا ذاتی رجحان جواز کی طرف ہے موجودہ دور میں جب کہ ایک شہر میں تعدد جمعہ کے جواز پر فتوی اور عمل دونوں ہے اذن عام کی شرط محض لغو ہے"۔

(حاشیہ فتاویٰ دار العلوم دیو بند ۱۰۰/۵ کتاب الصلاۃ العیدین)

پھر آگے علامہ شامی کی مذکورہ عبارت سے استدلال ہے۔

الغرض تقریباً جنھوں نے بھی اذن عام کی شرط پر کلام کیا ہے علامہ شامی کی اس عبارت ہی سے استدلال کیا ہے حالانکہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ

شامی کی وہ عبارت بہت مضبوط نہیں ہے، بہت سے فقہاء نے اسے رد کیا ہے اور وہ درایۃً بھی قابلِ غور ہے۔

چنانچہ شامی کے محشی اس عبارت کے ذیل میں لکھتے ہیں:

"قوله (وينبغى ان يكون الخ) هذا بحث منه لا يصادم اطلاق عباراته الفقهاء ومن المعلوم ان الحكم لا يفاد من التعليل فالحق الاطلاق و عدم الانعقاد وان تعدد"۔

(حاشيه على الشامى 3/ 26 باب الجمعة ط زكريا)

(قوله: وينبغى ان يكون۔۔الخ) آپ کی یہ بحث فقہاء کرام کے مطلق عبارات سے ٹکراتی ہے، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ حکم مذکورہ تعلیل سے مستفاد نہیں ہوتا ہے؛ لہٰذا صحیح اطلاق ہی ہے، اور اذن عام نہ ہونے کی صورت میں جمعہ کا منعقد نہ ہونا ہی ہے، گرچہ متعدد جگہ جمعہ ادا کی جائے۔)

علامہ رافعیؒ نے بھی علامہ شامیؒ کی اس بات کی تردید فرمائی ہے اس عبارت کے ذیل میں لکھتے ہیں:

"لا يلزم من انتفاء العلة انتفاء المعلول فالحق ابقاء الكلام على عمومه وان انتفت هذه العلة التى ذكرها لاحتمال علة اخرى اقتضت العموم على ان ما تقدم عن البدائع من التعليل يقتضى عموم الحكم و قد قالوا لا يلزم من بطلان الدليل المعين بطلان المدلول"۔ (تقريرات رافعى على الشامى 3/ 112 مشموله شامى)

علت کے منتفی ہونے سے حکم کا منتفی ہونا لازم نہیں آتا ہے؛ لہٰذا صحیح یہی ہے کہ کلام کو اس کے عموم پر باقی رکھا جائے، اگر چہ مذکور علت منتفی بھی ہو جائے؛ کیوں کہ ایک دوسری علت کا

بھی یہاں احتمال ہے جو عموم کا تقاضا کرتی ہے، نیز بدائع کے حوالہ سے ذکر کردہ تعلیل بھی عموم کی مقتضی ہے، نیز جبکہ خود فقہاء کرام نے تصریح فرمائی ہے کہ ایک متعین دلیل کے باطل ہونے سے مدلول کا باطل ہونا لازم نہیں آتا۔

علامہ رافعیؒ کی اس تردید کو حضرت مفتی عبدالکریم گمتھلوی نے تائیداً نقل کیا ہے علامہ شامیؒ کی بحثاً ذکر کی ہوئی بات کی تردید فرمائی ہے اور اس پر علامہ ظفر احمد عثمانیؒ کے تصدیقی دستخط بھی ہیں۔ (امداد الاحکام ۲/۲۷۲ ط زکریا)

حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم علامہ شامی کی اس رائے کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ اگر اذن عام کی شرط کی وجہ صرف تفویت جمعہ کا خوف ہو تو جس شہر میں متعدد مقامات پر جمعہ ہوتا ہو وہاں اگر کوئی شخص اپنے ذاتی گھر میں دروازہ بند کر کے جمعہ کی جماعت کرلے تو وہ بھی جائز ہونا چاہیے اور یہ کہ جب سے تعدد جمعہ کا رواج ہوا ہے اس وقت سے اذن عام کی شرط کو کُتب فقہ سے بالکل خارج ہو جانا چاہیے تھا یا اگر یہ شرط مذکور ہوتی تو ساتھ میں یہ تصریح بھی ذکر کرنی چاہیے تھی کی اب یہ شرط واجب العمل نہیں حالانکہ فقہاء تعدد جمعہ کے رواج کے بعد اس شرط کو ذکر کرتے چلے آرہے ہیں یہ اشکال خاص قوی ہے"۔ (فقہی مقالات ۴/۳۳)

الغرض جب فقہاء تعدد جمعہ کے جواز کو تحریر کررہے ہیں اور ساتھ ہی اذن عام کی شرطیت بھی ذکر کررہے ہیں تو یہ کہنا کہ تعدد جمعہ کی صورت میں یہ شرط بے

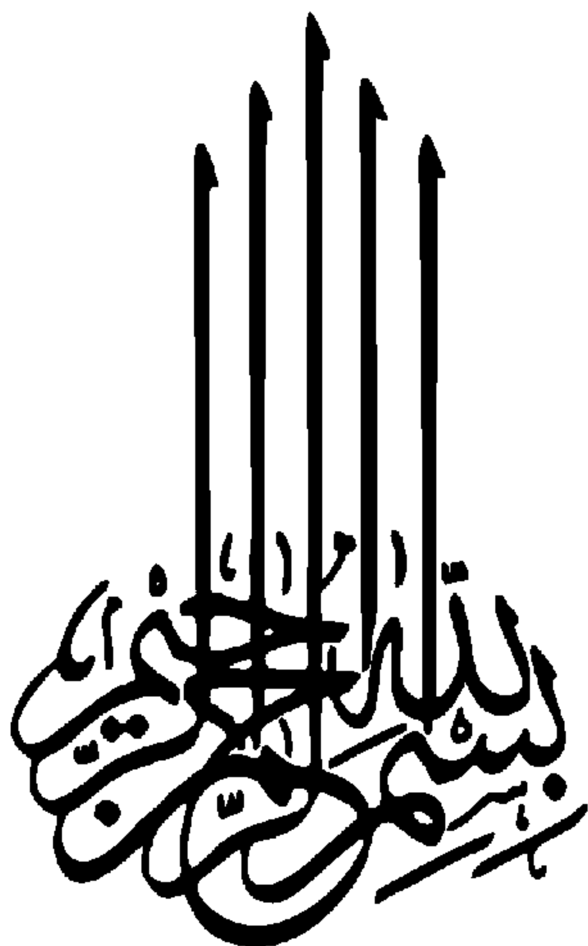
اثر ہے درست نہیں ہے مرجوح ہے؛ لہٰذا گھروں میں بند ہو کر بیوی بچوں کے ساتھ جمعہ پڑھنا صحیح نہیں ہے اس سے جمعہ ادا نہیں ہوگا اس لیے یا تو گھروں میں تنہا تنہا ظہر پڑھی جائے یا پھر آس پاس کے گھروں میں اطلاع کر کے دوازے کھول کر جمعہ ادا کرلیا جائے۔

الغرض اس تفصیل کی روشنی میں راجح یہی ہے کہ اذن عام کی شرط تعدد جمعہ کے باوجود ضروری ہے لیکن چونکہ یہ شرط منصوص نہیں ہے بلکہ مجتہد فیہ اور مستنبط ہے؛ نیز بعض اکابر کے مطابق تعدد جمعہ کی صورت میں ضروری بھی نہیں اس لئے اگر کوئی اس رائے پر عمل کرلے تو موجودہ صورتحال میں اس کی بھی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔

شریک کو اجیر رکھنا

عنوانات

شریک کے اجیر رکھنے پر ائمہ احناف کا اختلاف
اکابر ارباب افتاء کی تصریحات
صاحب احسن الفتاوی کے دلائل جائزہ
شریک کو اجیر بنانے کے ناجائز ہونے کی چار بنیادی وجوہات
پہلی وجہ: قفیز طحان کا لزوم
دوسری وجہ: صفقۃ فی صفقۃ کا لزوم
تیسری وجہ: انقطاع شرکت کا احتمال
چوتھی وجہ: تسلیم معقود علیہ کا متحقق نہ ہونا
بعض مخصوص صورتوں میں شریک کو اجرت پر رکھنے کی گنجائش
قفیز طحان کا جواب
صفقۃ فی صفقۃ کا جواب
انقطاع شرکت کا جواب
آخری وجہ کا جواب


بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

شریک کے اجیر رکھنے پر ائمہ احناف کا اختلاف

شریک اجرت پر کام کر سکتا ہے یا نہیں اس سلسلے میں عرض ہے کہ امام ابو حنیفہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک شریک کو اجرت پر رکھنا جائز نہیں ہے؛ البتہ امام زفر اور امام محمد بن صاحب رحمہم اللہ کے نزدیک اس کی گنجائش ہے۔

النتف فی الفتاوی میں ہے:

لو كان طعام بين رجلين فقال احدهما لصاحبه احمله الى موضع كذا ولك فى نصيبى كذا من الاجر جاز ذلك فى قول زفر و محمد بن صاحب ولا يجوز ذلك فى قول أبى حنيفة وابى يوسف و محمد- (النتف فى الفتاوى ٥٧٥ كتاب الاجارة باب اجارة الشريك شريكه)

> اگر اناج دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک شخص دوسرے سے کہے کہ یہ اناج فلاں جگہ تک پہنچا دو میں تمہیں اپنے حصہ میں سے اتنی اجرت دونگا تو یہ معاملہ امام زفرؒ اور امام محمد بن صاحبؒ کے قول کے مطابق جائز ہے اور امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق جائز نہیں۔

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا قول بھی عدم جواز کا ہے اور جواز کی رائے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی نہیں بلکہ محمد بن صاحب کی ہے، چنانچہ امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اپنی کتاب مختصر الکرخی میں براویت ابن سماعۃ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے عدم جواز ہی نقل فرمایا ہے۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے بنایہ میں نقل کیا ہے:

وقال الكرخي في مختصره قال ابن سماعة عن محمد رحمة الله ثم قال الكرخي قال محمد رحمة الله عليه وكل شيء استأجره من صاحبه مما يكون عملا فإنه لا يجوز وإن عمله فلا أجر له۔

(البنايه، ۳۷۰، ۹/۳۷۱ ، بحواله احسن الفتاوى ۷/۳۲۳)

امام کرخیؒ نے اپنی مختصر میں فرمایا کہ ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے نقل فرمایا ہے، پھر فرمایا: امام محمدؒ فرماتے ہیں ہر وہ چیز جس کا شرکت میں عمل دخل ہو اپنے شریک سے اسے اجرت پر لینا جائز نہیں ہے اور اگر اسے اجرت پر لے کر استعمال کر لے تو بھی شریک اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ جن کتابوں میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی طرف جواز کا قول منسوب کیا گیا ہے وہ اشتباہ پر مبنی ہے عدم جواز کا قول امام صاحب اور صاحبین کا اتفاقی قول ہے، اسی لئے تقریباً تمام ہی متداول کتب احناف میں بطور مذہب اسی عدم جواز والے قول کو لیا گیا ہے۔

درمختار میں ہے:

ولو استأجره فحمل طعاما مشتركا بينهما فلا أجر له لأنه لا يعمل شيئا لشريكه إلا ويقع بعضه لنفسه فلا يستحق الأجر۔

(الدر مع الرد ۹/ ۸۳، ۸۲ط زكريا)

اگر کسی نے اپنے شریک کو اجرت پر لیا اور اس نے دونوں کے مابین مشترک اناج کو اٹھا کر مکان متعین تک پہنچا دیا تو بھی وہ اجر کا مستحق نہ ہوگا؛ کیونکہ وہ اپنے شریک کے لئے جو

کام بھی کرے گا اس میں خود اس کا بھی کچھ فائدہ ہوگا لہٰذا وہ
اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

وإذا كان الطعام بين رجلين فأستأجر أحدهما صاحبه أو حمار صاحبه على أن يحمل نصيبه فحمل الطعام كله فلا أجر له وقال الشافعي رحمةالله عليه المسمى۔ (الهدايه مع البنايه ۳۷۰/۹)

اگر اناج دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں
سے ایک شخص دوسرے شریک کو یا اس کے گدھے کو اپنا حصہ
اٹھانے کے لئے اجرت پر لے اور وہ شریک پورا اناج پہنچا
بھی دے تو بھی وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا، اور امام شافعیؒ
فرماتے ہیں کی مستاجر پر اجرت مسمی دینا لازم ہے۔

علامہ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

ومن حمل طعاما مشتركا بينه وبين غيره لا يستحق الأجر لأنه لا يعمل شيئا لشريكه إلا ويقع بعضه لنفسه فلا يستحق الأجر هكذا قالوا. (تبيين الحقائق ۱۳۰/۵)

ترجمہ: جو شخص مشترکہ سامان لاد کر پہنچائے وہ اجرت کا مستحق
نہیں ہوگا؛ کیوں کہ وہ اپنے شریک کے لئے جو کام بھی
کرے گا اس کا کچھ حصہ اپنے لئے بھی انجام دے گا لہٰذا وہ
اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔

اکابرارباب افتاء کی تصریحات

اپنے اکابرارباب افتاء نے بھی اسی عدم جواز والے قول کواختیار کیا ہے اور اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے حضرت اقدس تھانوی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت مفتی عزیز الرحمن صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ، علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ، فقیہ الامت حضرت مفتی محمود حسن گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت مفتی عبد الرحیم صاحب لاجپوری رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر اکابرین نے اس کی صراحت کی ہے۔

حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ ایک سوال کے جواب میں فقہی عبارات نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ باہر جاتے ہیں وہ منافع زیادہ لے سکتے ہیں مگر تنخواہ معین کر کے نہیں لے سکتے۔

(امدادالفتاوی ۳/ ۵۱۵۔۵۱۶)

دوسری جگہ ایک سوال کے ذیل میں (جس میں یہ ہے کہ زید، عمرو بکر نے مساوی روپیہ لگا کر تجارت کی اور یہ کل رقم زید کو دے دی کہ تم کام کرو اور نفع میں تم چار آنے حق محنت پاؤ گے اور بارہ آنے حصہ مساوی بلحاظ روپیہ تینوں میں تقسیم ہوگا الخ۔) لکھتے ہیں: ایک معاملہ میں دوسرے معاملہ کی شرط مفسد عقد ہے۔

(امدادالفتاوی ۳/ ۵۱۸ طاشرفی)

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ امداد الاحکام میں تحریر فرماتے ہیں: شریک کا اجیر ہونا درست نہیں ہے بلکہ صورت جواز یہ ہے کہ جو شریک منیجر ہو اس کا حصہ منافع میں زیادہ کر دیا جائے۔۔۔لیکن یہ جائز نہیں ہے کہ اس کی تنخواہ مقرر کی جائے۔ (امداد الاحکام ۳/ ۳۴۰)

اس فتوے پر حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے تصدیقی دستخط بھی ہیں۔

ایک دوسرے سوال کے جواب میں لکھتے ہیں: صورت مذکورہ میں شریک کا اجیر ہونا لازم آتا ہے اور شرکت واجارہ جمع نہیں ہو سکتے۔

(امداد الاحکام ۳/۳۳۰-۳۳۱)

حضرت مفتی عزیز الرحمن صاحب عثمانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

سوال: زید دکان میں اپنے ساتھ چار شریک بکر، خالد، جعفر، امین ملا کر کل پانچ شریک قرار دیتا ہے---زید چاہتا ہے کہ نفع کے علاوہ خالد کو چار سو روپے ماہوار اور جعفر وامین کو ڈھائی ڈھائی سو روپیہ ماہوار دیا کرے الخ۔

الجواب: عربی عبارت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: آخری جملہ عبارت مذکورہ کشرط دراهم مسماة سے معلوم ہوا کہ یہ صورت چار سو روپیہ دینے کی شرعا درست نہیں ہے اور اس سے شرکت باقی نہیں رہتی اور شرکت فاسد ہو جاتی ہے۔

(فتاوی دار العلوم دیوبند ۱۳/۵۵۔ نیز دیکھئے فتاوی محمودیہ ۱۴/۲۲۴-۲۲۵ اور ۱۴/۲۱۷، فتاوی رحیمیہ ۵/۸۶ط احسان دیوبند وغیرہ)

صاحب احسن الفتاوی کے دلائل کا جائزہ

الغرض اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اصل مذہب عدم جواز ہے البتہ اس کے بالمقابل صاحب احسن الفتاوی نے تفصیلی دلائل سے اس کا جواز پیش کیا ہے تو آخر ان دلائل کی کیا حیثیت ہے اور کیا اس عدم جواز والے قول سے خروج کیا جاسکتا ہے، اس پر غور کرنے سے قبل یہ معلوم ہونا ضروری ہے کہ عدم جواز کی علت کیا ہے؟

شریک کو اجیر بنانے کے ناجائز ہونے کی چار بنیادی وجوہات

تو اس سلسلے میں عرض ہے کہ تتبع کتب اور مسئلہ سے متعلق عبارات کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ عدم جواز کی چار بنیادی وجوہات ہیں:

پہلی وجہ: قفیز طحان کا لزوم

(۱) پہلی وجہ قفیز طحان کی شکل لازم آئے گی، کیوں کہ قفیز طحان کا حاصل یہ ہے کہ ایسی چیز کو اجرت بنانا جو خود عامل یا اجیر کے عمل سے وجود میں آئے فقہاء اسے الإجارہ بجزء من العمل سے تعبیر کرتے ہیں اور یہاں جب شریک اجیر ہوگا اور محنت وعمل کریگا تو اپنے حصے کے کام کی اجرت بھی دیگر شرکاء سے وصول کرے گا اور قفیز طحان از روئے حدیث ناجائز ہے؛ لہٰذا اس پر مشتمل معاملہ بھی ناجائز ہوگا- الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ علامہ سرخسی، صاحب ہدایہ، علامہ حصکفی، علامہ شامی، علامی زیلعی اور دیگر فقہاء نے اس علت کو بیان کیا ہے:

لأنه لا يعمل شيئا لشريكه إلا ويقع بعضه لنفسه فلا يستحق الأجر۔ (تبيين الحقائق ۵/۱۳۰)

کیوں کہ وہ اپنے شریک کے لئے جو کام بھی کرے گا اس کا کچھ حصہ اپنے لئے بھی انجام دے گا؛ لہٰذا وہ اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔

دوسری وجہ: صفقۃ فی صفقۃ کا لزوم

(۲) عدم جواز کی دوسری بڑی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں ایک ہی عقد میں دو عقدوں کو مشروط یا کالمشروط طور پر جمع کرنا لازم آتا ہے جسے فقہاء صفقۃ فی

صفقۃ سے تعبیر کرتے ہیں اور ایسا معاملہ بھی از رُوئے حدیث ناجائز ہے، عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے جسے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مسند میں ذکر کیا ہے اور شیخ احمد شاکر نے اپنی مسند کی تعلیق میں اس پر صحت کا حکم لگایا ہے
نہی عن صفقتین فی صفقۃ۔ (مسند احمد ۱/ ۳۹۸ ط المیمنیۃ)

اس علت کی صراحت حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر فقہاء نے کی ہے، حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ متعلقہ مسئلہ میں ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں: ایک معاملہ میں دوسرے معاملہ کی شرط مفسد عقد ہے۔ (امداد الفتاوی ۳/ ۵۱۸)

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: صورت مذکورہ میں شریک کا اجیر ہونا لازم آتا ہے اور شرکت و اجارہ جمع نہیں ہو سکتے۔ (امداد الاحکام ۳/ ۳۳۰_۳۳۱)

تیسری وجہ: انقطاع شرکت کا احتمال

(۳) عدم جواز کی تیسری بنیادی وجہ یہ ہے کہ شرکت و مضاربت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ اس میں کوئی ایسی شرط نہ لگائی جائے جس سے نفع میں شرکت منقطع ہو جائے جبکہ شریک کو اجیر رکھنے کی صورت میں یہ شرکت منقطع ہو سکتی ہے کیوں کہ اجیر ایک متعین تنخواہ پر رکھا جاتا ہے اور وہ تنخواہ عرفاً نفع ہی سے طے ہوتی ہے شرکاء اپنے ذمہ نہیں لیتے تو ممکن ہے کسی مہینہ اتنا ہی نفع ہو جتنا اجیر کی تنخواہ طے ہو اور ظاہر ہے اس صورت میں سارے شرکاء کی نفع میں شرکت باقی نہیں رہے گی، مثلاً اگر ملازم شریک کی اجرت و تنخواہ دس ہزار روپیہ ہے اور کل نفع بھی کسی ماہ دس ہزار یا اس سے کم ہوا ہے تو کل نفع اس ایک شریک کو مل جائے گا اور دوسرے سارے شرکاء محروم ہوں گے۔

قال العلامة الحصكفي رحمة الله عليه: وشرطها - أي شركة العقد – وعدم ما يقطعها كشرط دراهم مسماة من الربح لأحدهما لأنه قد لا يربح غير المسمى۔ (الشامی ۷/٤٦٨ ط رشیدیه)

حالانکہ شرکت ان عقود میں سے ہے جو شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتی بلکہ شرط ہی باطل ہوجاتی ہے لیکن کوئی ایسی شرط لگانا جس سے ماہیت شرکت ہی باقی نہ رہے نفع کسی ایک ہی کا ہوجائے تو اس طرح کی شرط سے شرکت بھی باطل ہو جائے گی اور متعین تنخواہ کی شرط بھی اسی قبیل کی ہے۔

حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں: شرکت ان عقود میں سے ہے جو شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتی الا یہ کہ اس شرط باطل کے نتیجے میں شرکت ہی باقی نہ رہتی ہو مثلاً کسی شریک کے لئے کسی متعین رقم کی شرط۔

(غیر سودی بینکاری ۳۴۴)

متعلقہ مسئلہ میں اس علت کی صراحت حضرت مفتی عزیز الرحمن عثمانی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ اور دیگر فقہاء نے کی ہے حضرت مفتی عزیز الرحمن صاحب رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: (ایک سوال کے جواب میں جس میں بعض شرکاء کو نفع کے علاوہ طے شدہ متعین رقم بطور تنخواہ دینے کی بات ہے۔)

الجواب: درمختار میں ہے:

وشرطها أي شركة العقد كون المعقود عليه قابلا للوكالة الخ وعدم ما يقطعها كشرط دراهم مسماة من الربح لأحدهما الخ۔

ترجمہ: عقد شرکت میں شرط یہ ہے کہ معقود علیہ میں وکالت
کارگر ہوسکتی ہو الخ، نیز کوئی ایسی شرط نہ ہو جس سے شرکت
ختم ہوجائے مثلاً کسی ایک شریک کے لئے منافع میں سے

متعینہ دراہم کی شرط لگانا۔

آخر جملہ عبارت مذکورہ کشرط و دراهم مسماة الخ سے معلوم ہوا کہ یہ صورت چار سو روپے وغیرہ دینے کی شرعا درست نہیں ہے اور اس سے شرکت باقی نہیں رہتی اور شرکت فاسد ہو جاتی ہے۔

(فتاوی دارالعلوم دیوبند ۱۳/۵۵ شرکت اور بٹوارے کا بیان)

حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی طرح کے ایک سوال کے جواب میں درمختار کی بعینہ یہی عبارت نقل کرنے کے بعد متعین تنخواہ کے عدم جواز پر اسی سے استدلال کیا ہے ملاحظہ ہو (امداد الفتاوی ۳/۵۱۶) جس سے اس حکم کی علت کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے۔

چوتھی وجہ: تسلیم معقود علیہ کا محقق نہ ہونا

(۴) چوتھی وجہ یہ ہے کہ صحت اجارہ کے لئے ضروری ہے کہ جس چیز کو بطور اجارہ پیش کیا جا رہا ہے وہ چیز کسی دوسرے ایسے عقد یا حق سے فارغ ہو جو مانع تسلیم ہو اگر معقود علیہ کی تسلیم سے مانع کوئی عارض پایا جائے گا تو اجارہ درست نہیں ہوگا۔

شرح المجلۃ میں ہے:

النوع الثانی: أن لا یکون هناك تعلق لغیر المؤجر فلذلك إذا ستوجرت دار مدة معلومة ثم آجرت بعینها لآخر فالاجارة الثانیة غیر نافذة۔ (شرح المجلة علی حیدر ۲/۴۲۰)

ترجمہ: دوسری قسم یہ ہے کہ شیء مستاجر کا موجر کے علاوہ کسی اور سے تعلق نہ ہو، اسی وجہ سے جب کوئی گھر متعینہ مدت کے

لئے کرایہ پر لیا جائے پھر وہی گھر کسی دوسرے کو کرایہ پر
دے دیا جائے تو اجارہ ثانیہ نافذ نہیں ہوگا۔

اب مذکورالصدر صورت میں جب شرکاء کسی دوسرے شریک کو اجیر رکھیں گے تو یہ اجیر عامل لنفسہ بھی ہوگا اور عامل لغیرہ بھی تو جو عمل معقود علیہ ہے وہ خالص تسلیم کرنے پر قادر نہیں ہے اس لئے اس صورت میں اجارہ درست نہیں ہوگا۔

زیر بحث مسئلہ میں اس علت کی صراحت بہت سے فقہاء نے کی ہے صاحب ہدایہ علامہ شامی، علامہ طحطاوی، وغیرہ سرفہرست ہیں۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ولأنه مامن جزء يحمله الا وهو شريک فيه فلا يتحقق تسليم المعقود عليه لأنه يمنع تسليم العمل الى غيره فلا أجر۔

(رد المختار على الدرالمختار ۸۲/۹ ط زکریا دیوبند)

کیوں کہ شریک جس حصہ کو بھی اٹھائے گا وہ اس میں شریک
ہوگا؛ لہٰذا معقود علیہ کی سپردگی کا تحقق نہ ہو پائے گا؛ کیوں کہ
یہ عمل کو کسی دوسرے کے سپرد کرنے سے مانع ہے لہٰذا اجرت
کا استحقاق نہ ہوگا۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

ومن استأجر رجلا لحمل طعام مشترك بينهما لا يجب الاجر لأن ما من جزء يحمله إلا وهو عامل لنفسه فلا يتحقق تسليم المعقود عليه۔ (الهدايه مع البنايه ۳٦١/۹)

ترجمہ: جو شخص کسی کو دونوں کے درمیان مشترک اشیاء
ماکولات کی بار برداری کے لئے اجرت پر لے تو اس پر اس

اجرت دینا لازم نہیں ہوگا کیونکہ شریک جس حصہ کو بھی اٹھائے گا وہ اس میں اپنی ذات کے لئے بھی عمل کرنے والا ہوگا، لہٰذا معقود علیہ کی سپردگی کا تحقق نہ ہو پائے گا۔

الغرض اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شریک کو اجیر رکھنا عام حالات میں اور چھوٹے موٹے مشترکہ کاروبار میں جہاں شریک کو اجیر رکھنا ناگزیر نہیں ہوتا ناجائز ہی ہے عدم جواز ہی اصل مذہب ہے، نیز عام حالات میں اس اصل سے خروج کی حاجت وضرورت بھی نہیں ہے کیونکہ کسی شریک کو اجیر رکھ کر متعین تنخواہ زیادہ دینے کے بجائے نفع میں اس کا حصہ بڑھایا جاسکتا ہے؛ چنانچہ حکیم الامت حضرت اقدس تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے امداد الفتاوی میں اور علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے امداد الاحکام میں اس کا یہی متبادل تجویز فرمایا ہے جیسا کہ ماقبل میں گزرا۔

بعض مخصوص صورتوں میں شریک کو اجرت پر رکھنے کی گنجائش

البتہ یہ حقیقت ہے کہ بڑی بڑی کمپنیوں میں بعض مرتبہ شریک کو اجیر رکھنا انتہائی ناگزیر ہوجاتا ہے، کیوں کہ غیر شریک کو اجیر رکھنے کی صورت میں وہ کمپنی کی ترقی اور کاروبار کی بڑھوتری سے دلچسپی نہیں لیگا اور محنت وکام میں بھی لا پرواہی کریگا کیوں کہ اس کی متعین تنخواہ اسے بہرحال ملنی ہے اور شرکاء بلا معاوضہ کمپنی کے کام بڑھانے کے لئے تگ ودو کرنے پر تیار نہ ہوں گے تو ظاہر ہے اس طرح کی صورتوں میں کاروبار ٹھپ اور معیشت کمزور ہوسکتی ہے اس لئے مخصوص مواقع پر صورت حال کا جائزہ لیکر شریک کو اجیر رکھنے کے جواز کا فتویٰ اگر کوئی معتبر مفتی دے دے تو اس کی گنجائش معلوم ہوتی ہے؛ کیوں کہ شریک کو اجیر

رکھنے کا عرف وتعامل ہو گیا ہے آج سے بہت پہلے صاحب احسن الفتاوی نے اس تعامل وتعارف کی تصریح کی ہے فرماتے ہیں: اور کمپنی کے شرکاء کو اجیر رکھنے کا تو تعامل عام ہے۔ (احسن الفتاوی ۷/۳۲۸)

اسی طرح فتاویٰ دارالعلوم زکریا میں بھی ہے۔(۵/۷۶۵)

قفیز طحان کا جواب

اور قفیز طحان کی حرمت کا ثبوت یا تو قیاسا ہے یا دلالۃ ہے اور عرف وتعامل سے قیاس کو ترک کیا جا سکتا ہے اور نص کی تخصیص کی جا سکتی ہے فقہاء نے بہت سے احکام میں عرف وتعامل کی وجہ سے جزو عمل کو بطور اجرت طے کیا ہے۔ مثلاً، مزارعت بالثلث اور بالربع، اگرچہ امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک باطل ہے لیکن صاحبین کے یہاں جائز ہے اور یہی قول مفتی بہ ہے اس میں اگرچہ جزو عمل کو بطور اجرت طے کیا گیا ہے لیکن عرف وتعامل اور حاجات ناس کی وجہ سے اس کے جواز کا فتویٰ دیا گیا ہے۔

قدوری میں ہے:

قال أبو حنيفة: المزارعة بالثلث والربع باطلة وقالا جائزة۔

(قدوری ٤٦٢)

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: تہائی یا چوتھائی حصہ کے عوض میں عقد مزارعت کرنا باطل ہے، جبکہ صاحبینؒ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

ہدایہ میں ہے:

إلا أن الفتوى على قولهما لحاجة الناس اليها ولظهور تعامل الأمة بها والقياس يترك بالتعامل كما في الاستصناع۔ (مدايه ٤/٤٢٤)

ترجمہ: لیکن لوگوں کو مزارعت کی ضرورت اور اس پر امت
کے تعامل کی وجہ سے فتوی صاحبین کے قول پر ہے، اور تعامل
کی وجہ سے قیاس ترک کیا جاسکتا ہے جیسا کہ عقد استصناع
میں ہوا ہے۔

اس طرح مساقات میں بطور معاوضہ پھلوں کو طے کیا جائے تو اس میں بھی جزء عمل کو اجرت کے طور پر طے کیا جارہا ہے لیکن احناف کے مفتی بہ قول کے مطابق یہ بھی جائز ہے بہ شرطیکہ مدت متعین کردی جائے اور پھلوں کا جزء شائع بیان کردیا جائے۔

قال: دفع الشجر الى من يصلحه بجزء معلوم من ثمره وهى كالمزارعة حكما وخلافا قوله حكما وهو الصحة على المفتى به۔

(الشامی ۹/۴۱۳)

کسی شخص کو متعینہ پھلوں کے عوض میں دیکھ بھال کرنے کے
لئے درخت دینا حکم اور اختلاف میں مزارعت جیسا ہی ہے،
اور حکم سے مراد یہاں صحت عقد ہے جو کہ مفتی بہ قول کے
مطابق ہے۔

عقد مضاربت میں بھی ایک فریق سرمایہ لگاتا ہے اور دوسرا محنت کرتا ہے یہاں عامل کے لئے نفع درحقیقت جزء عمل ہی ہے کیوں کہ جو کچھ نفع ہوگا وہ مضارب کی محنت اور عمل ہی سے پیدا ہوگا لیکن باتفاق فقہاء یہ معاملہ جائز ہے اور وجہ جواز حاجت ناس اور تعامل ہی ہے، غرضیکہ بے شمار مسائل ایسے ہیں جہاں اجرت جزء عمل کو بنایا جارہا ہے لیکن عرف وتعامل اور حاجت ناس کی وجہ سے اس کا جواز مسلم ہے؛ لہٰذا یہاں بھی عرف وتعامل اور حاجت ناس کی وجہ سے جواز کی

بات کہی جاسکتی ہے؛ لہٰذا یہاں عدم جواز کی پہلی علت مرتفع ہوگئی۔

صفقۃ فی صفقۃ کا جواب

اور رہی صفقۃ فی صفقۃ والی علت تو اس کے بارے میں عرض ہے کہ صفقۃ فی صفقۃ کی ممانعت اگرچہ منصوص ہے حدیث سے ثابت ہے لیکن فقہاء کرام کی تصریحات کے مطابق نص معلول بالعلۃ ہے یعنی صفقۃ فی صفقۃ کی ممانعت اس لئے ہے کہ عقد میں زائد شرط لگانا مفضی الی المنازعہ ہے اور خصومت ونزاع کا امکان ہے اور ظاہر ہے کہ جب کسی چیز کا عرف وتعامل ہوجائے گا تو اختلاف و نزاع کا امکان بھی نہیں رہے گا۔ اس لئے ہمارے یہاں شرط فاسد اگر معروف و مروج ہوجائے تو اس سے عقد فاسد نہیں ہوتا کیونکہ بیع بالشرط کی ممانعت والی نص معلول بالعلۃ ہے اور چونکہ شریک کو اجیر رکھنا یہ تجار کے عرف میں معروف و مروج ہوچکا ہے اس لئے یہ ممانعت کی حدیث سے خاص ہوگا۔

فقہ البیوع میں ہے:

وبما أن الصفقتين فى صفقة نوع من البيع بشرط زائد فإنه يجوز عند الحنفية إذا جرى به العرف لأن الشرط فى البيع إن كان معروفا فإنه يجوز عندمم - - - فتبين أنه إذا جرى العرف بالجمع بين الصفقتين فإنه يجوز۔ (فقه البيوع ۵۱۱/۱ المبحث الرابع)

اور چونکہ صفقتین فی صفقۃ بھی زائد شرط کے ساتھ بیع کرنے ہی کی ایک صورت ہے لہٰذا اگر عرف میں اس طرح کا معاملہ رائج ہو تو احناف کے نزدیک یہ جائز ہوگا؛ کیوں کہ بیع میں ایسی شرط لگانا جو عرف میں رائج ہو احناف کے نزدیک جائز ہے ---لہٰذا یہ واضح ہوگیا کہ جمع بین الصفقتین کا جب

عرف ہوجائے تو وہ جائز ہوگا۔

اور حدیث کے معلول بالعلۃ ہونے کی صراحت خود علامہ شامی رحمہ اللہ نے فرمائی ہے:

فان قلت إذا لم يفسد الشرط المتعارف العقد يلزم أن يكون العرف قاضيا على الحديث قلت: ليس بقاض عليه بل على القياس لأن الحديث معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود به وهو قطع المنازعة والعرف ينفى النزاع فكان موافقا لمعنى الحديث الخ۔

(مجموعة رسائل ابن عابد بن رسالة نشر العرف فى بناء بعض الأحكام على العرف ۱۲۱/۲)

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب شرط متعارف سے عقد فاسد نہیں ہوتا تو اس سے لازم آئے گا کہ عرف کو حدیث پر فیصل مان لیا گیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ عرف حدیث پر فیصل نہیں ہے بلکہ قیاس پر فیصل ہے؛ کیوں کہ حدیث معلول بالعلۃ ہے اور وہ علت نزاع ہے جس کی وجہ سے عقد اپنے مقصود یعنی قطع نزاع سے ہی خارج ہوجاتا ہے، جبکہ عرف نزاع کو ختم کردیتا ہے، لہٰذا عرف معنی حدیث کے موافق ہی ہے۔

یہی وجہ ہے کہ حضرت اقدس تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ایک فتوے میں ایسے بہت سے معاملات کو جائز قرار دیا ہے جن میں صفقۃ فی صفقۃ پایا جارہا تھا۔ جواب کا ضروری حصہ ملاحظہ ہو:

تعامل کی وجہ سے کہ بلانکیر شائع ہے جو ایک نوع کا اجماع ہے یہ سب معاملات جائز ہیں پس نص عام مخصوص البعض

ہے جیسا فقہاء نے صباغی وخیاطی میں اس کی اجازت دی
ہے کہ صبغ اور خیط صانع کا ہوتا ہے اور اس میں اجارہ بھی ہوتا
ہے۔ (امداد الفتاوی جدید ۶/۷۹ ۳۔ ۳۸۰، ۳/ ۶۴ قدیم)

دوسرا قابل غور پہلو یہ ہے کہ فقہاء نے دو چیزوں کے درمیان واضح فرق کیا ہے ایک تو یہ ہے کہ ایک معاملہ کرتے وقت مشروط یا کالمشروط طریقے پر دوسرا معاملہ بھی بوقت عقد کیا جائے یہ تو صفقۃ فی صفقۃ کی حقیقت ہے لیکن اگر بوقت عقد کسی طرح کی کوئی شرط نہ ہو بلکہ عقد سے پہلے بطور وعدہ یا عقد کے بعد بطور معاملہ کوئی دوسرا معاملہ کرلیا جائے تو یہ فقہاء کے یہاں صفقۃ فی صفقۃ میں داخل نہیں ہے اور کتب فقہیہ میں بے شمار مسئلوں کا جواز اس صورت پر متفرع ہے۔

جامع الفصولین میں ہے:

شرطا شرطا فاسدا قبل العقد ثم عقدا لم يبطل العقد ويبطل لو تقارنا۔ (جامع الفصولين الفصل ١٨ - ٢٣٧/١ بحواله غير سودى بينكارى ٢٤٦)

عاقدین نے عقد سے پہلے شرط فاسد لگائی پھر عقد کیا تو عقد
باطل نہ ہوگا، البتہ اگر عقد اور شرط فاسد ساتھ ساتھ ہوں تو
عقد باطل ہوجائے گا۔

حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں: خلاصہ یہ ہے کہ اگر کسی بیع کے صلب عقد میں کوئی شرط نہ لگائی جائے لیکن عقد سے پہلے یا بعد میں اس کا ذکر وعدے کے طور پر کرلیا جائے تو اس سے بیع فاسد نہیں ہوتی اور نہ صفقۃ فی صفقۃ لازم آتا ہے۔ (غیر سودی بینکاری ۲۵۴)

اب بالعموم کمپنیوں میں اولاً شرکت کا معاملہ ہوتا ہے پھر بعد میں کسی شریک کو اجیر بھی بنالیا جاتا ہے تو یہ ایک عقد کے وقت دوسرا عقد نہیں ہے اس لئے

درحقیقت یہ صفقۃ فی صفقۃ کا مصداق ہی نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ خود حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر شریک کو اجیر رکھنا بوقت عقد مشروط طریقے پر نہ ہو بلکہ دونوں الگ الگ معاملے ہوں تو اس کی گنجائش ہے۔

ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

الجواب: ایک معاملہ میں دوسرے معاملہ کی شرط مفسد عقد ہے ایک معاملہ الگ ہو دوسرا اس طرح الگ ہو کہ وہ قبول وعدم قبول میں مختار رہے اور حساب دونوں رقموں کا الگ رہے یہ جائز ہے۔ (امداد الفتاوی ۳/۵۱۸ قدیم)

فتاویٰ قاسمیہ میں احسن الفتاوی میں مذکور جواز کی یہی توجیہ کی گئی ہے کہ دونوں معاملہ اس طرح الگ الگ ہوں کہ مشروط یا کالمشروط نہ ہوں تو یہ صفقۃ فی صفقۃ ہی نہیں ہے سوال وجواب کا ضروری حصہ ملاحظہ ہو:

سوال: ایک شریک اپنے دوسرے شریک کو اجارہ پر لے سکتا یا نہیں صاحب احسن الفتاوی نے جائز لکھا ہے باقی حضرات مفتیان کرام نے منع لکھا ہے۔ (ملخصا)

الجواب: شریعت میں ایک معاملہ کو دوسرے معاملہ میں داخل کر کے ایک ساتھ معاملہ کرنے کو ناجائز قرار دیا گیا ہے جن حضرات نے اس معاملہ کو ناجائز کہا ہے وہ اسی وجہ سے ہے کہ اس کے اندر صفقہ در صفقہ لازم آتا ہے جیسا کہ امداد الفتاوی ۳/۵۱۷ میں ہے اور اگر اس طریقے سے کہا جائے کہ اولا دونوں کاروبار میں برابر پیسے دیکر شریک ہو جائیں اور دونوں نفع ونقصان میں برابر کے شریک ہو جائیں اس کے بعد دوسرا معاملہ الگ سے کیا جائے کہ جو کام جانتا ہے وہ الگ سے اجرت لیکر کام کرتا رہے گا ایسی صورت میں دو معاملے الگ ہو جائیں گے -- اور اس طرح کے معاملہ کو حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ امداد

الفتاوی میں اس وجہ سے جائز قرار دیا ہے مگر صاحب احسن الفتاوی نے احسن الفتاوی ۷/ ۳۲۸ میں تعامل ناس کی وجہ سے دونوں صورتوں کو جائز قرار دیا ہے۔ (فتاویٰ قاسمیہ ۲۰/ ۵۷-۵۸)

الغرض بغور دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ زیر بحث صورت میں حقیقتاً صفقہ فی صفقہ پایا ہی نہیں جاتا اور اگر مان بھی لیں تو پھر تعامل وتعارف کی وجہ سے گنجائش ہوگی اس لئے عدم جواز کی یہ علت بھی مرتفع ہوگئی۔

انقطاع شرکت کا جواب

جہاں تک تعلق ہے تیسری وجہ یعنی انقطاع شرکت کا تو اس کے بارے میں عرض ہے کہ شریک کو اجیر رکھنے کی گنجائش چھوٹے موٹے مشترکہ کاروبار کے لئے نہیں ہے بلکہ بڑی بڑی کمپنیوں اور وسیع پیمانے پر مشترک کاروبار میں ضرورۃ اس کی گنجائش ہے اور اس طرح کے کاروبار میں شرکت کے انقطاع کا احتمال انتہائی بعید ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا اور جن مسائل میں ضرورت ہو یا ابتلاء عام ہو ان میں اس طرح کی وجہ بعید کا ارتکاب کیا جا سکتا ہے۔

پھر یہاں یہ بھی ہوسکتا ہے کہ متعین تنخواہ شرکاء پر ہی لازم کردی جائے نفع نقصان سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو اگرچہ بالفعل نفع ہی سے دیا جائے؛ لیکن بالفرض اگر کسی ماہ نفع نہ ہو تو شرکاء پر اپنے طور پر تنخواہ دینا لازم ہو تو اس صورت میں انقطاع شرکت کا تحقق نہیں ہوگا۔

پھر یہ کہ بڑے کاروبار اور اس طرح کی کمپنیوں میں محدود ذمہ داری کا تصور ہوتا ہے اگر بالفرض کسی ماہ نفع نہیں ہوا تو آگے جب نفع ہوگا اس سے تنخواہ کی بھرپائی کی جا سکتی ہے۔ الغرض عدم جواز کی یہ علت دیگر علتوں کے مقابلہ میں

اگر چہ قوی ہے لیکن ضرورت کے موقع پر وجہ بعید کا ارتکاب کیا جا سکتا ہے۔

اس کی واضح نظیر کریڈٹ کارڈ کا استعمال ہے اس میں بینک کی طرف سے مقررہ مدت میں اگر کارڈ ہولڈر ادائیگی کر دیتا ہے تو سود نہیں لگتا ورنہ لگتا ہے اب برصغیر کے معتبر دارالافتاؤں سے یہ لکھا جاتا ہے کہ جس شخص کو اپنے اوپر اعتماد ہو کہ مقررہ مدت کے اندر اندر سود لاگو ہونے سے پہلے پہلے بینک کو ادائیگی کر دیگا تو اس کے لئے کریڈٹ کارڈ کا استعمال شرعاً درست ہے اب اس میں بھی اگر چہ یہ احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے کوئی افتاد ایسی آجائے جس کی وجہ سے وہ مقررہ مدت میں ادائیگی نہ کر سکے اور سود دینا پڑ جائے لیکن اس احتمال بعید کا اعتبار نہ کر کے جواز کا فتویٰ دیا گیا لوگوں کی ضرورت کا لحاظ کرتے ہوئے۔

اسی طرح اگر چہ شرکت کے انقطاع کا احتمال ہے لیکن بہت بعید اور نادر الوقوع ہے اس لئے یہ احتمال غیر معتبر ہوگا۔

آخری وجہ کا جواب

اور رہی آخری اور چوتھی وجہ تو بہت سے فقہاء نے اس کو مخدوش اور قابل اعتراض قرار دیا ہے کیونکہ حنفیہ کے نزدیک بالاتفاق مشاع کا اجارہ درست ہے حالانکہ اس میں بھی تسلیم معقود علیہ کما حقہ متحقق نہیں ہوتا ہے اگر یہی عدم جواز کی علت ہے تو اجارۃ المشاع بھی باطل ہونا چاہئے پھر یہاں اجیر کی طرف سے تسلیم نفس پایا جا رہا ہے اور یہ اجیر خاص ہوگا اور اجیر خاص پر صرف تسلیم نفس ضروری ہے تسلیم عمل نہیں اجارۂ خاصہ میں معقود علیہ تسلیم نفس ہی ہو جاتا ہے۔

حاشیۃ السعدی میں ہے:

اقول فی هذا الجواب تأمل فإنه ظاهر أن النصیب الشائع غیر

خارج من الکل بل داخل فیه فإذا حمل الکل کان محمولا معه ویکون کإجارة المشاع فإن اللازم منا أیضا تعذر التسلیم علی الوجه الذی یقتضیه العقد۔ (حاشیة السعدی علی العنایة بهامش تکمله الفتح ۱۹۶/۷)

میں کہتا ہوں کہ یہ جواب قابل غور ہے؛ کیوں کہ یہ بات ظاہر ہے کہ جزء شائع کل سے خارج نہیں ہوتا بلکہ اس میں داخل ہوتا ہے؛ لہٰذا جب کل کو اٹھایا جائے گا تو اس کے ساتھ اس جزء شائع کو بھی اٹھایا جائے گا، اور یہ مشترکہ شیء کو اجارہ پر دینا ہوگا؛ کیوں کہ یہاں بھی عقد کے مقتضی کے مطابق سپردگی متعذر ہے۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے باب المساقاۃ کے ایک مسئلہ پر کلام کرتے ہوئے فرمایا کہ شریک کو اجیر رکھنا درست نہیں ہے:

لأن استئجار الشریک علی العمل فی المشترک لا یصح ولا یستحق أجراً إن عمل۔ (شامی ۴۱۸/۹ کتاب المساقات ط زکریا)

کیوں کہ مشترک شیء میں کام کرنے پر شریک کو اجرت پر رکھنا صحیح نہیں ہے، اور اگر وہ شریک کام کر دے تب بھی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔

اس پر علامہ رافعیؒ نے جواز کی یہ توجیہ پیش کی ہے کہ چوں کہ اجیر کے لئے مدت وعمل متعین ہے؛ لہٰذا یہ اجیر خاص ہوگا اور اجیر خاص کے لئے معقود علیہ عمل نہیں ہوتا بلکہ تسلیم نفس ہوتا ہے، لہٰذا عمل کے مشترک ہونے کا اعتراض لازم نہیں آئے گا۔

قال: انه من قبیل الاجیر الخاص لأنه ضرب لعمله مدة

وبتسليم نفسه يستحق الأجر ولا يقال إنه عمل في مشترك فلا أجر له لأنه يستحق الأجر بتسليم نفسه۔

(تقریرات رافعی علی الشامی ۳۰۲/۹ کتاب المساقاۃ ط زکریا)

یہ اجیر خاص کی قبیل سے ہے کیونکہ اس نے کام کے لئے ایک مدت مقرر کی ہے، اور وہ خود کو اس کے حوالے کرنے سے اجرت کا مستحق ہوجائے گا، اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ شیءِ مشترک میں عمل کرنا ہے جس سے وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوگا؛ کیوں کہ وہ خود کو حوالے کردینے سے ہی اجرت کا مستحق ہوجاتا ہے۔

بعینہ یہی توجیہ شریک کو اجیر رکھنے کے بارے میں کی جاسکتی ہے الغرض یہ علت بھی مرتفع ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شریک کو اجیر رکھنا اصل مذہب میں اتفاقی طور پر ناجائز ہے اس لئے بلاضرورت علی الإطلاق اس کے جواز کا فتویٰ دینا مناسب نہیں؛ البتہ چوں کہ تعامل وتعارف بھی ہے اور حاجات ناس اور ضرورت بھی اس لئے بڑے کاروبار میں جہاں حاجت ہو جواز کی بات کہی جاسکتی ہے خصوصا جبکہ مشائخ بلخ وغیرہ نے اس طرح کے مسائل کی عرف کی وجہ سے اجازت دی ہے۔

علامہ زیلعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

وكان مشائخ بلخ والنسفي يجيزون حمل الطعام ببعض المحمول ونسج الثوب ببعض المنسوج لتعامل اهل بلدهم بذلك وقالوا من لم يجوزه إنما لم يجوزه بالقياس على قفيز الطحان والقياس يترك بالتعارف.

ترجمہ: مشائخ بلخ اور امام نسفیؒ کھانے کے اشیاء کے حمل

برداری کو بعض محمول (یعنی اٹھائے ہوئے کھانے کے اشیاء
میں سے بعض) کے عوض، اور کپڑا بننے کو بنے ہوئے کپڑے
میں سے بعض کپڑے کے عوض جائز قرار دیتے ہیں ان کے
شہر میں اس عقد کے تعامل کی وجہ سے، اور یہ فرماتے ہیں کہ
جن حضرات نے اسے ناجائز کہا ہے تو وہ قفیز طحان پر قیاس
کرتے ہوئے کہا ہے، جبکہ عرف وتعامل کی بنا پر قیاس کو چھوڑ
دیا جاتا ہے۔

اور حاشیہ پر علامہ شہاب الدین الشلبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وأما مشايخ بلخ فإنما جوزوا ذلک لأن الناس تعاملوا بذلک حيث احتاجوا اليه ووجدو له نظيرا وهو المزارعة و المعاملة.

(تبيين الحقائق مع الحاشية ٥ / ١٣٠ باب الاجارة الفاسدة)

بہر حال مشائخ بلخ نے اس عقد کو جائز قرار دیا ہے؛ کیوں کہ
لوگوں میں اس کا تعامل ہے اور ضرورت بھی، نیز ان
حضرات کے سامنے اس کی نظیر بھی موجود ہے یعنی عقد
مزارعت ومساقات وغیرہ

الفقہ الحنفی فی ثوبہ الجدید میں مشائخ بلخ کی رائے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

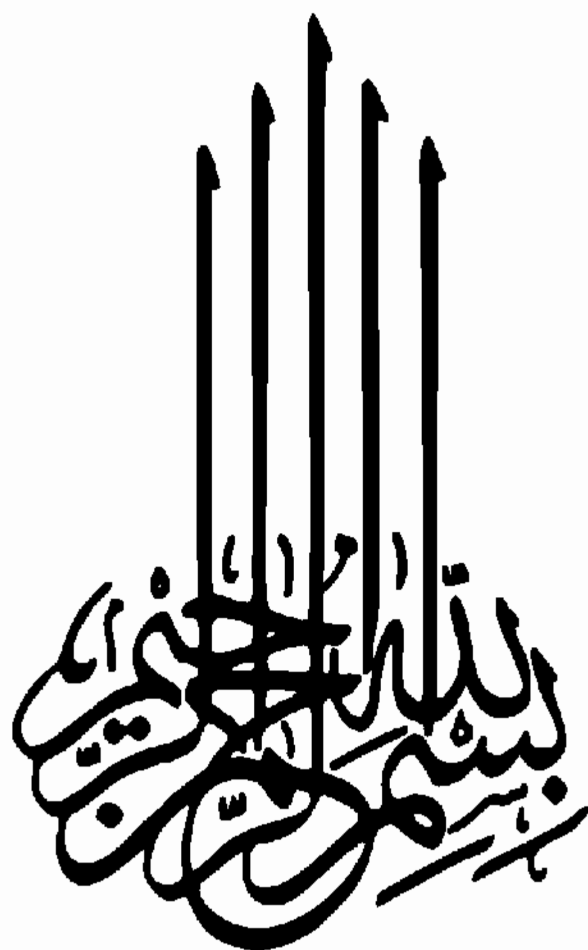
ولرأى مشائخ بلخ والنسفى وجاهة فى مصرنا الحاضر لأن التعامل به شاع وانتشر فى كل البلاد- (الفقه الحنفى فى ثوبه الجديد ٤٠٣)

ترجمہ: یقیناً مشائخ بلخ اور امام نسفیؒ کی رائے کا ہمارے ملک
میں ایک خاص مقام ہے؛ کیوں کہ اس عقد کا پورے ملک
میں شیوع ہو چکا ہے۔

کیا تشبہ کے لئے قصد ضروری ہے؟

عنوانات

تشبہ کی دو مختلف صورتوں کے متعلق استفسار
پہلی صورت کا حکم
قصد وارادہ تشبہ کی حقیقت میں داخل ہے
پہلی صورت کی مثال
دوسری صورت کا حکم
فطری امور میں صورتا مشابہت اختیار کرنا مضر نہیں
تشبہ اور مشابہت دو مختلف شی ءہیں، دونوں میں بنیادی فرق ہے
قصد کی قسمیں
اس کی نظیر


بسم اللہ الرحمن الرحیم

تشبہ کی دو مختلف صورتوں کے متعلق استفسار

کیا تشبہ کے تحقق کے لیے قصد ضروری ہے یا بغیر قصد کے اگر تشابہ اور مشابہت پیدا ہو جائے تو کیا یہ بھی وعید اور ممانعت میں داخل ہوگا؟ چاہے اس شخص کا ارادہ غیروں کی نقالی اور ان کی مشابہت کا نہ ہو جیسا کہ آج کل بہت سی چیزیں لوگ بطور فیشن یا بطور جشن و تہوار مناتے اور اپناتے ہیں ان کا ارادہ مشابہت کا نہیں ہوتا تو اس صورت کا کیا حکم ہوگا اور یہ بھی تشبہ میں داخل ہوگا یا نہیں۔

تو اس سلسلے میں عرض ہے کہ یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں:

(۱) لفظ تشبہ کا اطلاق

(۲) اغیار کے خصائص اور شعائر کو اختیار کرنے کی ممانعت وقباحت

پہلی صورت کا حکم

جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے تو چوں کہ تشبہ باب تفعل کا مصدر ہے جس کی خاصیت میں تکلف وقصد داخل ہے اور جب شریعت کسی لفظ کو ایک اصطلاح شرعی کے طور پر استعمال کرتی ہے تو اس کے لغوی مفہوم کو نظر انداز نہیں کرتی بلکہ معنی شرعی میں معنی لغوی کے مفہوم کی رعایت ملحوظ ہوتی ہے۔

صاحب ہدایہ نے مختلف مقامات پر اس قاعدہ کی تصریح فرمائی ہے:

الحقائق الشرعية لاتنفك عن معانيها اللغوية۔

قصد وارادہ تشبہ کی حقیقت میں داخل ہے

لہٰذا تشبہ کے اندر بھی یہ لحاظ ضروری ہوگا، چنانچہ علامہ غزی شافعی رحمۃ اللہ

علیہ تشبہ کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

التشبه عبارة عن محاولة الإنسان ان يكون شبه المشتبه به وعلى هيئته وحليته ونعته وصفته وهو عبارة عن تكلف ذلك وتقصده۔ (حسن التنبه لما ورد فی التشبة۔٤ مخطوط برقم۔١٥)

تشبہ اسے کہتے ہیں کہ انسان کوشش کرے کہ وہ متشبہ بہ کے مشابہ، اس کی ہیئت وحالت اور اوصاف میں اس جیسا ہو، نیز اس میں ان سب امور کو بہ تکلف کرنا بھی شامل ہے۔

یعنی تشبہ کی حقیقت میں یہ بات شامل ہے کہ انسان اپنے قصد وارادہ سے بہ تکلف متشبہ بہ کی ہیئت اختیار کرے۔

اسی طرح الموسوعۃ الفقہیۃ میں ہے:

التشبه لغة مصدر تشبه يقال تشبه فلان بفلان إذا تكلف أن يكون مثله والمشابهة بين الشيئين الاشتراك بينهما في معنى من المعانى ومنه أشبه الولد أباه إذا شاركه فى صفة من صفاته۔

(الموسوعة الفقهيته٢/٤١٥٥ تشبه)

تشبہ کے لغوی معنی یہ ہیں کہ کوئی شخص بہ تکلف کسی شخص کے مماثلت اختیار کرے، اور دو چیزوں میں مشابہت ان کے اوصاف میں سے کسی وصف میں اشتراک چاہتا ہے، اسی سے یہ جملہ بھی ماخوذ ہے کہ ''اشبہ الولد اباہ'' جب کہ وہ اپنے والد کے کسی وصف کا حامل ہو۔

یعنی تشبہ کے تحقق کے لیے قصد ضروری ہے جب کہ مشابہت یا تشابہ پائے جانے کے لیے مطلق موافقت ومشارکت ضروری ہے خواہ مع القصد ہو یا بدون القصد۔

حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ ایک موقع پر فرماتے ہیں: حدیث شریف میں جو آیا ہے: من تشبه بقوم فهو منهم اس کی حکمت یہ ہے کہ اہل باطل سے امتیاز ہو مگر تشابہ جائز ہے تشبہ جائز نہیں تشابہ وہ ہے جو فطری ہو اور تشبہ وہ ہے جو قصد سے ہو۔ (ارشادات حکیم الامت مرتبہ پروفیسر مسعود احسن علوی ۱۰۵، قومی امتیاز)

اسی طرح حضرت مفتی محمد شفیع صاحب علیہ الرحمہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

> ''حضرت امام ابو یوسفؒ کا ارشاد درحقیقت مسئلہ تشبہ کی دو صورتیں واضح کرنے کے لئے واقع ہوا ہے جن میں سے ایک ناجائز ہے اور دوسری جائز کیوں کہ اس جگہ دو چیزیں ہیں ایک تو غیر اختیاری مشابہت و مشاکلت اور دوسرے اختیاری طور پر کسی خاص قوم یا شخص کی وضع کو اختیار کرنا۔''

پہلی صورت کی مثال

پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ ہر انسان کی صورت وشکل ناک ونقشہ قد و قامت حرکت وسکون دوسرے سب انسانوں سے مشابہ اور ہم شکل ہے اس میں کفار وفجار سب ہی شریک ہیں جس طرح وہ کھانا کھاتے ہیں مسلمان بھی کھاتے ہیں جس طرح وہ کرتا پاجامہ پہنتے ہیں مسلمان بھی پہنتے ہیں جس طرح وہ سوتے ہیں یہ بھی سوتے ہیں اس کو اصطلاح اور لغت میں مشابہت اور تشابہ کہا جاتا ہے یہ غیر اختیاری امر ہے اس کے متعلق حسب قواعد مقررہ کوئی امر مانع نہیں ہوسکتا یہ بلاخلاف جائز ومباح ہے۔

دوسری صورت کا حکم

اور دوسری صورت یہ ہے کہ ایک وضع یا کوئی لباس یا برتن وغیرہ کسی خاص قوم کی علامت سمجھی جاتی ہو اب مسلمان اس کو اختیار کریں یہ تشبہ میں داخل اور ناجائز ہے پھر اگر قصد و نیت بھی تشبہ اور تفاخر کی ہو تو گناہ عظیم ہے اور یہ نیت نہ ہو بلکہ بغیر خیال تشبہ اتفاقاً استعمال کر لیا تو یہ بھی جائز نہیں مگر گناہ میں پہلے سے کم ہے۔ حضرت امام ابو یوسفؒ نے اپنے جواب میں اس کی طرف اشارہ فرمادیا ہے کہ ان جوتوں کا پہننا حد تشبہ سے خارج ہے خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے جوتے پہننے کا ثبوت ہوا ہے جن کو نصاری کے پادری بھی استعمال کرتے تھے مگر اس میں محض اتفاقی مشابہت تھی بقصد و اختیار تشبہ نہ تھا۔

علامہ شامیؒ کی عبارت جو اس واقعہ کی تشریح میں وارد ہے اس کی تائید کے لئے کافی ہے۔

وہی ھذا۔ فقد اشار الی ان صورۃ المشابھۃ فیما تعلق بہ صلاح العباد لا یضر فان الارض مما لا یمکن قطع المسافۃ البعیدۃ فیھا الا بھذا النوع وفیہ اشارۃ ایضاً الی ان المراد بالتشبہ اصل الفعل ای صورۃ المشابھۃ بلا قصد۔ (شامی باب ما یفسد الصلوۃ صفحہ ٤٦١ جلد ١)

فطری امور میں صورتاً مشابہت اختیار کرنا مضر نہیں

لہٰذا آپ نے اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ وہ امور جن کا تعلق فطری امور سے ہو اس میں صورتاً مشابہت اختیار کرنے میں کوئی مضرت نہیں؛ کیوں کہ دور دراز کے مسافت کو طے کرنا اسی طریقے پر ممکن ہے؛ نیز اس میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ تشبہ سے نفس فعل یعنی بلا قصد صورتاً مشابہت اختیار کرنا مراد ہے۔

اور اسی تفصیل کی تائید درمختار و شامی کی اس عبارت سے بھی ہوتی ہے:

فان التشبه بهم لا يكره في كل شئ بل في المذموم و فيما يقصد به التشبه كما في البحر۔ (در مختار قال الشامي فانا ناكل و نشرب كما يفعلون بحر شامی صفحہ مذکورہ۔ امداد المفتین ص ۸۱۲-۸۱۳)

کیوں کہ ان کے ساتھ مشابہت اختیار کرنا ہر چیز میں مکروہ نہیں ہے، بلکہ ان چیزوں میں مکروہ ہے جو مذموم ہوں، یا جس میں ان کی مشابہت کا ہی قصد ہو جیسا کہ بحر میں مذکور ہے۔

حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب لکھتے ہیں:

والمبدء الثالث: أن اللباس الذي يتشبه به الإنسان بأقوام كفرة لا يجوز لبسه لمسلم إذا قصد بذلك التشبه بهم قال ابن نجيم في مفسدات الصلاة من البحر الرائق (٢١١)

ثم اعلم أن التشبه بأهل الكتاب لا يكره في كل شئ فإنا نأكل ونشرب كما يفعلون. إنما الحرام هو التشبه فيما كان مذموماً وفيما يقصد به التشبه. كذا ذكره قاضي خان في شرح الجامع الصغير. فعلى هذا لو لم يقصد التشبه لا يكره عندهما۔

وقال هشام في نوادره رأيت على أبي يوسف رحمه الله تعالى نعلين محفوفين بمسامير الحديد فقلت له: أترى بهذا الحديد بأساً؟ فقال: لا، فقلت له: إن سفيان وثور بن يزيد كرها ذلك، لأنه تشبه بالرهبان فقال أبو يوسف رحمه الله تعالى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبس النعال التي لها شعور، وإنها من لباس الرهبان۔

فقد أشار إلى أن صورة المشابهة فيما يتعلق به صلاح العباد لا تضر. وقد تعلق بهذا النوع من الإحكام صلاح العباد، فإن من الأراضي ما لا يمكن قطع المسافة البعيدة فيها إلا بهذا النوع من الإحكام كذا في المحيط في المتفرقات و راجع له الفتاوى الهندية (٣٣٣:٥). الباب التاسع من الكراهية۔ (تكمله فتح الملهم ٧٧/٤)

ترجمہ: تیسرا اصول یہ ہے کہ وہ لباس جس کے ذریعہ انسان کفار کی مشابہت اختیار کرتا ہے، ایسے کپڑوں کا پہننا مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے بشرطیکہ وہ بھی کفار کی مشابہت کا قصد کرے، ابن نجیمؒ بحر کی مفسدات صلاۃ میں فرماتے ہیں۔

اس کے بعد یہ جان لینا چاہئے کہ اہل کتاب سے ہر شیء میں مشابہت اختیار کرنا مکروہ نہیں ہے؛ کیوں کہ ہم بھی انھیں کی طرح کھاتے پیتے ہیں، البتہ حرام وہ مشابہت ہے جو مذموم چیزوں میں ہو اور جن میں مشابہت کا ہی قصد ہو، اسی طرح قاضی خانؒ نے شرح الجامع الصغیر میں ذکر فرمایا ہے؛ لہٰذا اس بنا پر اگر مشابہت کا ارادہ نہ ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک تشبہ مکروہ نہ ہوگا۔

اور حضرت ہشامؒ اپنے نوادر میں ذکر فرماتے ہیں: میں نے امام ابو یوسفؒ کو دو ایسے جوتے پہنے ہوئے دیکھا جن میں لوہے کی کیل لگی ہوئی تھی، میں نے کہا: کہ کیا آپ اس لوہے میں کچھ حرج سمجھتے ہیں؟ تو آپ نے فرمایا: کہ نہیں، میں نے

کہا کہ سفیان اور ثور بن یزید اسے مکروہ جانتے ہیں؛
کیوں کہ اس میں راہبوں کی مشابہت ہے، تو امام ابو یوسفؒ
نے فرمایا کہ: آپ صلی اللہ علیہ وسلم بال دار جوتے پہنا کرتے تھے،
حالانکہ وہ بھی راہبوں کے لباس میں سے ہے؛ لہٰذا آپ نے
اس طرف اشارہ فرمایا کہ وہ اشیاء جن کا تعلق فطری امور سے
ہے ان میں صورت مشابہت مضر نہیں ہے، اور اس طرح کے
احکام میں صلاح عباد اس طرح ہے کہ، دور دراز کے سفر کو
اسی طریقہ سے طے کیا جا سکتا ہے، جیسا کہ محیط کے متفرقات
میں ہے۔

تشبہ اور مشابہت دو مختلف چیزیں ہیں

کمال الدین راشدی صاحب لکھتے ہیں:

یہاں اس بات کو واضح کر دینا ضروری ہے کہ تشبہ اور مشابہت دونوں الگ الگ چیزیں ہیں اور دونوں کی بنیاد میں واضح فرق ہے اس لئے دونوں کے احکام بھی الگ الگ ہیں تشبہ کے معنی یہ ہیں کہ اگر قصد وارادہ سے کسی چیز کو اس انداز کا بنایا جائے تا کہ ان کافروں جیسا لگے اور ان جیسا بننے کی کوشش کرے یہ تشبہ ہے جو بالکل ناجائز اور حرام ہے لیکن اگر بلا قصد وارادہ ان جیسی کوئی چیز بن گئی یعنی ان جیسا بننے کا ارادہ تو نہیں کیا تھا لیکن اس عمل سے ان کے ساتھ مشابہت خود بخود پیدا ہو گئی تو یہ تشبہ نہیں مشابہت ہے۔

(مردوں کے لباس، ٹوپی، پگڑی، داڑھی، مونچھ بالوں کے شرعی احکام ۲۵)

علامہ حصکفیؒ ایک مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وجوزه الشافعي بلا كراهة وهما بها للتشبه بأهل الكتاب أي ان قصده فان التشبه بهم لا يكره في كل شئ بل فى المذموم وفيما يقصد به التشبه۔

امام شافعیؒ نے اسے بلاکراہت جائز قرار دیا ہے، جبکہ صاحبینؒ نے کراہت کے ساتھ جائز فرمایا ہے؛ کیوں کہ اس میں اہل کتاب کے ساتھ تشبہ ہے، یعنی جب کہ اس کا ارادہ تشبہ اختیار کرنے کا ہو؛ کیوں کہ ہر چیز میں ان کے ساتھ مشابہت اختیار کرنا مکروہ نہیں ہے، بلکہ مذموم امر میں یا اس صورت میں جبکہ ارادہ ہی تشبہ کا ہو مکروہ ہے۔

علامہ شامیؒ اس عبارت کے ذیل میں تفصیلی تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"قوله لان التشبه بهم لا يكره في كل شئ الخ" فانا ناكل ونشرب كما يفعلون بحر عن شرح الجامع الصغير لقاضى خان ويؤيده ما في الذخيرة قبيل كتاب التحري۔

قال هشام رايت على ابي يوسف نعلين مخصوفين بمسامير فقلت أترى بهذا الحديد بأسا قال لا قلت سفيان وثور بن يزيد كرها ذلك لان فيه تشبها بالرهبان فقال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبس النعال التي لها شعر وانها من لباس الرهبان۔

فقد اشار اليه ان صورة المشابهة فيما تعلق به صلاح العباد لا يضر فان الارض مما لا يمكن قطع المسافة البعيدة فيها الا بهذا النوع وفيه اشارة ايضا الى ان المراد بالتشبه اصل الفعل اي صورة

المشابهه بلا قصد۔ (رد المحتار على الدر المختار ۳۸٤/۲ زکریا)

قوله: لان التشبه بهم لا يكره فى كل شىء الخ:
کیوں کہ ہم بھی انھیں کی طرح کھاتے پیتے ہیں، جیسا کہ بحر میں قاضی خان کی شرح الجامع الصغیر کے حوالہ سے مذکور ہے، نیز اس کی تائید ذخیرہ کی عبارت سے بھی ہوتی ہے جو کتاب التحری سے کچھ پہلے ہے۔

حضرت ہشامؒ فرماتے ہیں: میں نے امام ابو یوسفؒ کو دو ایسے جوتے پہنے ہوئے دیکھا جن میں لوہے کی کیل لگی ہوئی تھی، میں نے کہا: کہ کیا آپ اس لوہے میں کچھ حرج سمجھتے ہیں؟ تو آپ نے فرمایا: کہ نہیں، میں نے کہا کہ سفیان اور ثور بن یزید اسے مکروہ جانتے ہیں؛ کیوں کہ اس میں راہبوں کی مشابہت ہے، تو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ: آپ ﷺ بال دار جوتے پہنا کرتے تھے، حالانکہ وہ بھی راہبوں کے لباس میں سے ہے۔

لہٰذا آپ نے اس طرف اشارہ فرمایا کہ وہ اشیاء جن کا تعلق صلاح فطری امور سے ہے ان میں صورت مشابہت مضر نہیں ہے، اور اس طرح کے احکام میں صلاح عباد اس طرح ہے کہ، دور دراز کے سفر کو اسی طریقہ سے طے کیا جا سکتا ہے، نیز اس طرف بھی اشارہ ہے کہ تشبہ سے نفس فعل یعنی بلا قصد صورتاً مشابہت اختیار کرنا مراد ہے۔

امدادالاحکام میں ہے:

عادات میں مشابہت مثلاً جس ہیئت سے وہ کھانا کھاتے ہیں اسی ہیئت سے کھانا یا لباس ان کی وضع پر پہننا اس کا حکم یہ ہے کہ اگر ہماری کوئی خاص وضع پہلے سے ہو اور کفار نے بھی اس کو اختیار کرلیا ہو خواہ ہماری اتباع کر کے یا ویسے ہی اس صورت میں یہ مشابہت اتفاقیہ ہے۔

اور اگر ہماری وضع پہلے سے جدا ہو اور اس کو چھوڑ کر ہم کفار کی وضع اختیار کریں یہ ناجائز ہے اگر ان کی مشابہت کا قصد بھی ہے تب تو کراہت تحریمی ہے اور اگر مشابہت کا قصد نہیں ہے بلکہ اس لباس و وضع کو کسی اور مصلحت سے اختیار کیا گیا ہے تو اس صورت میں تشبہ کا گناہ نہ ہوگا مگر چونکہ تشبہ کی صورت ہے اس لئے کراہت تنزیہی سے خالی نہیں ہے، پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں والی نعلین پہننے کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

قلت فعله عليه السلام محمول على بيان الجواز أذا كان بدون القصد.

میں کہتا ہوں: کہ پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کو بیان جواز پر ہی محمول کیا جائے گا، اور جائز بھی اس صورت میں ہے جبکہ بلا قصد مشابہت ہو۔

آگے لکھتے ہیں: مگر چونکہ آج کل عوام جواز کے لئے بہانے ڈھونڈتے ہیں ان کا قصد تشبہ ہی کا ہوتا ہے اس لئے اکثر احتیاط کے لئے عادات میں بھی تشبہ سے منع کیا جاتا ہے خواہ تشبہ کا قصد ہو یا نہ ہو۔

(امدادالاحکام ۱/ ۲۸۶ ما یتعلق بالحدیث والسنۃ طز کریا)

الغرض تشبہ کا اطلاق تو حقیقی طور پر اسی صورت میں ہوگا جب کہ قصد و ارادہ

کے ساتھ مشابہت پائی جائے لیکن جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے یعنی اغیار کی مشابہت کی مذمت وقباحت تو وہ قصد وارادہ پر ہی موقوف نہیں ہے بلکہ شعار کفار اور خصائص اغیار کی مطلق موافقت واتباع مذموم اور ممنوع ہے۔

بیشتر روایات میں بغیر قصد کے موافقت سے بھی منع کیا گیا ہے یہود آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو غلط معنی میں ''راعنا'' کہہ کر پکارتے تھے، قرآن کریم نے صراحتہ صحابہ کرام اور ایمان والوں کو منع کر دیا کہ وہ راعنا نہ کہیں بلکہ اس کی جگہ "انظرنا" کہا کریں ظاہر ہے کہ جس معنی میں یہود استعمال کرتے تھے وہ غلط معنی صحابہ کرام کے حاشیہ خیال میں بھی نہیں آسکتے تھے لیکن اس عدم قصد کے باوجود صحابہ کرام کو اس سے منع کیا گیا۔

اس آیت کے ذیل میں علامہ ظفر احمد عثمانی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں:

ولا يخفى نزاهة ساحة الصحابة ان يورو كما كانت اليهود يورون ومع هذا تراه نهوا عن هذه اللفظة وما هذا الا من باب سد الذرائع وقطع التشبه بالكفار۔ (احكام القران تهانوى ١/٥٤ البقره ـ ١٠٤)

اور ظاہر ہے کہ صحابہ کرام کے متعلق یہ شبہ بھی نہیں کیا جاسکتا کہ وہ بھی یہودیوں کی طرح توریہ کرتے ہوں؛ لیکن اس کے باوجود آپ کے علم میں ہے کہ صحابہ کرام کو بھی اس لفظ سے منع کر دیا گیا، جو کہ سد الباب اور کفار کی مشابہت کو قطع کرنے کی قبیل سے ہے۔

امام ذہبی رحمۃ اللہ علیہ ایک جگہ کلام کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فان قال قائل: انا لا نقصد التشبه بهم؟ فيقال له نفس الموافقة والمشاركة لهم في اعيادهم ومواسمهم حرام بدلهل ما ثبت

في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن الصلاة وقت طلوع الشمس ووقت غروبها وقال انها تطلع بين قرني شيطان وحينئذ يسجد لها الكفار والمصلي لا يقصد ذلك اذ لو قصده كفر لكن نفس الموافقة والمشاركة لهم في ذلك حرام۔

(تشبه الخسيس باهل الخميس ص۳۰ ط دار عمار)

لہٰذا اگر کوئی اعتراض کرے: ہمارا ارادہ ان سے مشابہت اختیار کرنے کا نہیں ہے؟ تو اس سے کہا جائے گا کہ ان کے خوشی کے تہواروں اور میلوں میں نفس موافقت اور مشارکت ہی اس حدیث صحیح کی بنا پر حرام ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے نماز طلوع شمس اور غروب شمس کے وقت نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے، اور فرمایا کہ آفتاب شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان طلوع ہوتا ہے اور اس وقت کفار اسے سجدہ کرتے ہیں، حالانکہ مصلی اس کا قصد و ارادہ بھی نہیں کرتا؛ کیوں کہ اگر اس قصد سے وہ نماز پڑھے گا تو کافر ہو جائے گا؛ لیکن اس میں ان کی نفس موافقت اور مشارکت ہی حرام ہے۔

نماز میں کتے کی طرح کلائیوں کو بچھانے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے:

عن انس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال اعتدلوا في المسجد ولا يبسط احدكم ذراعيه انبساط القلب۔

ترجمہ: حضرت انس سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسجد میں اطمینان سے رہو، اور کوئی شخص کتے کی

طرح اپنے کلائیوں کو نہ بچھائے۔ (رواہ بخاری)

اس حدیث کے ذیل میں علامہ ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

والتشبه مما مذموم مع عدم وجود القصد فاذا وجد القصد كان ذمه من باب أولى۔ (مجموع فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/۲۵۷)

ترجمہ: تشبہ قصد نہ ہونے کی صورت میں بھی مذموم ہے؛ لہٰذا اگر قصد بھی ہو تو وہ بدرجہ اولی مذموم ہوگا۔

الغرض تشبہ کی شناعت قباحت مذمت وحرمت قصد تشبہ پر ہی موقوف نہیں ہے بلکہ نفس موافقت اور مشارکت سے بھی شناعت ومذمت ثابت ہوگی۔

قصد کی قسمیں:

پھر یہاں یہ پہلو بھی قابل غور ہے کہ قصد تو دل کے ارادہ کا نام ہے اور دل ہی کے طرح اس کے اعمال وافعال اور اس سے متعلق چیزیں امر مخفی ہیں اور شریعت کا یہ بہت اہم ضابطہ ہے کہ جب حکم کی علت امر خفی ہو تو سبب ظاہر پر حکم دائر ہو جاتا ہے اور یہی سبب ظاہر اصل علت کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔

چنانچہ نیند سے وضو کا ٹوٹ جانا چاہے اصل میں حدث پیش آیا ہو یا نہ ہو، اسی طرح ایک متعین مسافت سفر پر قصر کا حکم لگ جانا چاہے مشقت کا تحقق ہوا ہو یا نہ ہوا ہو اور اس طرح کے دیگر احکام یہ سب اسی اصول پر متفرع ہیں تو اب اگر کسی شخص نے غیروں کے شعائر کو اپنایا انھیں جیسا بننے کے لئے، انھیں جیسا دکھنے کے لیے، اسی نیت اور جذبے سے، تو ظاہر ہے کہ یہ حقیقتاً قصد ہے اور قصد التزامی ہے۔

لیکن اگر اس طرح کا ارادہ نہیں کیا بلکہ غیروں کے مخصوص افعال واعمال اور

ان کے شعار کو برضا ورغبت بلا کسی عذر کے اختیار کیا تو اگر چہ یہاں قصد التزامی نہیں ہے لیکن قصد لزومی ہے کیوں کہ ان افعال کا اپنی مرضی سے اختیار کرنا بھی علامت قصد اور مظاہر قصد میں سے ہے؛ لہٰذا یہ بھی قصد میں شامل ہوگا اور تشبہ کے تحقق کے لئے چاہے قصد التزامی پایا جائے یا قصد لزومی پایا جائے دونوں صورتوں میں نفس قصد کے تحقق کی وجہ سے تشبہ کا تحقق ہو جائے گا۔

ہاں اگر وہ اعمال وافعال غیروں کے خصائص وشعائر میں سے نہ ہوں بلکہ عادات واطوار کی قبیل سے ہوں اور عام ہوں اپنے اور غیر مشترک طور پر انھیں اختیار کرتے ہوں تو اب ان افعال میں تشبہ اس وقت ہوگا جبکہ حقیقتاً اور التزاما تشبہ کا قصد کیا جائے۔ چنانچہ درمختار کی اس عبارت التشبه لا يكره في كل شيء بل في المذموم وفيما يقصد به التشبه میں ایسے ہی افعال مراد ہیں جیسا کہ فانا نأكل ونشرب كما يفعلون کی تعلیل شاہد ہے۔

علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اس عبارت کا یہی محل متعین فرمایا ہے۔

چنانچہ آپ لکھتے ہیں:

''فطری امور میں مشابہت مثلا کھانا پینا چلنا پھرنا سونا لیٹنا صفائی رکھنا وغیرہ یہ مشابہت حرام نہیں''۔

قال في الدر فان التشبه بهم لا يكره في كل شيء بل في المذموم وفيها يقصد به التشبه كما في البحر قال الشامى تحت قوله لا يكره في كل شئ فانا نأكل ونشرب كما يفعلون. (امداد الاحکام ۲۸۶/۱ ط زکریا)

خلاصہ یہ ہے کہ تشبہ کے تحقق کے لیے قصد تو ضروری ہے لیکن قصد التزامی ہی ضروری نہیں بلکہ قصد لزومی بھی کافی ہے۔

اس کی نظیر

روایات میں اسبال ازار یعنی ٹخنوں سے نیچے کپڑا لٹکانے کی ممانعت وارد ہوئی ہے اور اس سلسلے میں سخت وعیدیں بھی آئی ہے لیکن بعض روایات میں اس ممانعت و وعید کو قصد خیلاء یعنی بارادۂ تکبر کپڑا لٹکانے کے ساتھ مقید کیا گیا ہے اب بہت سے شراح حدیث نے مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہوئے نہی کو حقیقتاً قصد خیلاء کے ساتھ دائر کیا ہے اگر کوئی بالقصد تکبر کی نیت سے کپڑا ٹخنوں سے نیچے لٹکائے گا تو ہی ممنوع ہوگا ورنہ نہیں اس رائے کے حاملین میں امام احمد بن حنبل، امام نووی، علامہ ابن تیمیہ، حافظ ابن حجر عسقلانی، علامہ عینی، ملا علی قاری، شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہم اللہ وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

لیکن بہت سے شراح حدیث نے یہاں پر یہی توجیہ کی ہے کہ دراصل قصد تو فعل قلب ہونے کی وجہ سے امر مخفی ہے؛ لہٰذا کسی ظاہری علامت اور سبب ظاہر پر حکم دائر کر کے اس کو بمنزلۂ علت قرار دیں گے اب اگر کوئی قصداً تکبر کی نیت کرتا ہے اسی نیت سے اسبال ازار کرتا ہے تو حقیقتاً قصد خیلاء ہے اور یہی قصد التزامی ہے لیکن اگر کوئی تکبر کی نیت تو نہیں کرتا لیکن یہ جانتے ہوئے کہ شریعت میں اسبال ازار منع ہے اختیاری طور پر کپڑا نیچے لٹکاتا ہے تو اب اس کے اس ظاہری عمل کو ہی علامت قصد مان لیا جائے گا اور یہ قصد لزومی ہوگا؛ چنانچہ یہ شخص بھی اس وعید میں شامل ہوگا، لہٰذا ممانعت جانتے ہوئے بطور فیشن یا بطور رواج جو لوگ ایسے لباس پہنتے ہیں وہ بھی اس وعید کے مستحق ہوں گے۔

مولانا بدر عالم میرٹھی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

الشَّرْعُ جَعَلَ نَفْسَ الْجَرِ مَخِيلَةً، فَإِنَّ الَّذِينَ يَجُرُّونَ ثِيَابَهُمْ لَا

يَجُرُّونَ إِلَّا تَكَبُّرًا وَفَخْرًا، وَكَذٰلِكَ جَرَّبْنَا فِي زَمَانِنَا أَيْضًا، وَإِنْ لَّمْ يَكُنْ فِي زَمَانِنَا كَذٰلِكَ، فَإِنَّهُ قَدْ كَانَ فِي الْعَرَبِ۔

وَقَدْ كَانَ إِذَنْ هُوَ مِنْ بَابِ إِقَامَةِ السَّبَبِ مَقَامَ الْمُسَبَّبِ، كَالنَّوْمِ، فَإِنَّهُ لَيْسَ بِحَدَثٍ، وَلَكِنَّهُ سَبَبٌ لِاسْتِرْخَاءِ الْمَفَاصِلِ، وَأَنَّهُ لَا يَخْلُو عَنْ خُرُوجِ شَيْءٍ منه غالباً فاقيم النوم الذي هو سبب مقام الحدث و كالسفر فانه ايضا انيب مناب المشقة وكالمباشرة الفاحشة فانها سبب لخروج شيء عادة فادير الحكم على المباشرة فهكذا جر الثوب۔

فان سببه المخيلة وهي امر خفي يتعسر ادراكها كالمشقة في باب السفر والحدث في النوم وخروج شيء في الْمُبَاشَرَةِ الْفَاحِشَةِ، فَأُدِيرَ الْحُكْمُ عَلَى جَرِ الثَّوْبِ.

عَلَى أَنَّا قَدْ جَرَّبْنَا أَنَّ لِلظَّاهِرِ تَأْثِيرًا فِي الْبَاطِنِ، وَمِنْ هَذَا الْبَابِ تَحْسِيْنُ الْأَسْمَاءِ، فَمَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ لَا يَأْمَنُ أَنْ يُسْرِيَ الْكِبْرُ إِلَى بَاطِنِهِ أَلَا تَرَى أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم قَالَ: اِجْعَلُوا أُزْرَكُمْ عَلَى أَنْصَافِ سِيْقَانِكُمْ، فَإِنْ أَبَيْتُمْ فَلا حَقَّ لَكُمْ فِي الْكَعْبَيْنِ بِالْمَعْنى فَدَلَّ عَلَى أَنَّ الْحَدِيثَ مِنْ أَحْكَامِ اللِّبَاسِ، وَأَنَّهُ لَا حَقَّ لَنا فِيْمَا دُونَ الْكَعْبَيْنِ. وَهَذَا التَّعْبِيْرُ يُشْعِرُ بِنَفْيِ التَّخْصِيصِ بِالْمَخِيْلَةِ، وَغَيْرِهَا، وَأَوْضَحُ مِنْهُ أَنَّهُ لَمْ يُرَخِّصْ لِلنِّسَاءِ فِي إِرْخَاءِ ذُيُوْلِهِنَّ، فَوْقَ شِبْرٍ، مَعَ شِدَّةِ احتِيَاجِهِنَّ إِلَيْهِ، وَسُؤَالِهِنَّ عَنْهُ، وَلَمْ يُفَصِّلْ لَهُنَّ بِالْمَخِيْلَةِ، أَوْ غَيْرِهَا۔

(حاشية البدر الساري إلى فيض الباري، ج ٦، ص ٨٣، ٨٤، كتاب اللباس، باب الثياب البيض)

ترجمہ: شریعت نے صرف لٹکانے کو کبر وعجب قرار دے دیا، کیوں کہ جو لوگ اپنے کپڑوں کو لٹکاتے ہیں، تو وہ تکبر اور فخر کے طور پر ہی لٹکاتے ہیں، ہمارے زمانہ میں تجربہ

(ومشاہدہ) بھی اسی کا ہے، اور اگر ہمارے زمانہ میں اس طرح نہ ہو، تو عرب میں تو اس طرح تھا۔

اس صورت میں یہ سبب کو مسبب کی جگہ قائم کرنے کے باب سے تعلق رکھے گا، جیسے نیند، کیونکہ وہ بذات خود حدث نہیں ہے، بلکہ وہ استرخاء مفاصل کا سبب ہے، لیکن وہ غالباً کسی چیز کے خارج ہونے سے خالی نہیں ہوتی؛ لہٰذا نیند کو حدث کے سبب کی جگہ رکھ دیا گیا، اور جیسا کہ سفر، کہ اس کو بھی مشقت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے، اور جیسا کہ مباشرت فاحشہ کہ یہ عادتاً کسی چیز کے خروج کا سبب ہوتی ہے، پس حکم کا مدار مباشرت پر رکھ دیا گیا، پس اسی طرح سے کپڑا لٹکانا ہے کہ اس کا سبب کبر وعجب ہے، لیکن یہ امر مخفی ہے، جس پر مطلع ہونا دشوار ہے، جیسا کہ سفر کے باب میں مشقت، اور نیند کے باب میں حدث، اور مباشرت فاحشہ کے باب میں کسی چیز کا نکلنا، پس حکم کا مدار کپڑا لٹکانے پر رکھ دیا گیا۔

اس کے علاوہ ہمارا تجربہ یہ ہے کہ ظاہر کو باطن میں تاثیر ودخل ہوتا ہے، چنانچہ اچھے نام رکھنا اسی قبیل سے ہے، پس جو شخص اپنے کپڑے کو لٹکاتا ہے، تو وہ اس بات سے محفوظ نہیں رہ پاتا کہ کبر اس کے باطن تک سرایت کر جائے، کیا آپ یہ نہیں دیکھتے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اپنے ازار کو اپنی نصف پنڈلیوں تک رکھو، اور اگر تم اس پر عمل نہ کرو تو ٹخنو (سے نیچے لٹکانے) میں تمہیں کوئی حق نہیں، یہ روایت بالمعنیٰ ہے، جس

سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ حدیث لباس کے احکام سے تعلق رکھتی ہے، اور یہ بات کہ ہمیں (ٹخنوں سے نیچے لٹکانے) میں کوئی حق نہیں، یہ تعبیر کبر وعجب کے ساتھ تخصیص کی نفی کی خبر دیتی ہے، اور اس سے بھی زیادہ واضح بات یہ ہے کہ عورتوں کو اپنے دامن کو ایک یا دو بالشت سے زائد لٹکانے کی اجازت نہیں دی گئی، باوجودیکہ ان کو اس کی زیادہ ضرورت تھی، اور انہوں نے اس کے متعلق سوال بھی کیا تھا، اور ان کے لئے کبر وعجب وغیرہ کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی گئی۔ (حاشیہ فیض الباری)

شیخ الاسلام حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب نے اس توجیہ کو راجح قرار دیا ہے۔

إِنَّ الْعِلَّةَ الْأَصْلِيَّةَ مِنْ وَرَاءِ تَحْرِيمِ الْإِسْبَالِ هِيَ الْخيلاءُ، كَمَا صَرَّحَ بِهِ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَدِيثِ الْبَابِ، وَلَكِنْ تَحَقُّقَ الخيلَاءِ أَمْرٌ مَخْفِيٌّ، رُبَمَا لَا يَطَّلِعُ عَلَيْهِ مَنْ إِبْتَلَى بِهِ فَأُقِيمَ سَبَبُهُ مَقَامَ الْعِلَّةِ وَهُوَ الْإِسْبَالُ وَهَذَا كَالْقصْرِ فِي السَّفَرِ، فَإِنَّ عِلَّتَهُ هِيَ الْمُشَقَّةُ، وَلَكِنَّ الْمُشَقَّةَ أَمْرٌ مُجْمَلٌ لَا يُنْضَبَطُ بِضَوَابِطُ، فَأُقِيمَ سَبَبه مَقَامَ العِلةِ وَهُوَ السَّفَرُ۔

وَعَلَى هَذَا، كُلَّمَا تَحَقَّقَ الْإِسْبَالُ تَحْتَ الْكَعْبَيْنِ جَاءَ الْمَنْعُ إِلَّا فِي غَيْرِ حَالَةِ الْإِخْتِيَارِ، فَإِنَّ انْتِفَاءَ الْخُيَلَاءِ فِي ذَلِكَ مُتَيَقَّنٌ لِأَنَّ الْخُيَلَاءَ لَا تَتَحَقَّقُ بِفِعْلٍ لَا قَصْدَ لِلْعَبْدِ فِيهِ، وَمِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ أَجَازَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْإِسْبَالَ لِأَبِي بَكْرٍ، وَقَالَ لَهُ: "لَسْتَ مِمَّنْ يَصْنَعُهُ خُيَلَاءَ، وَبِهٰذَا تنطَبِقُ الرِّوَايَاتُ۔

(تكملة فتح الملهم جلد ۴ صفحه ۱۲۳، كتاب اللباس والزينة، باب التحريم جرالثواب)

ترجمہ: کپڑا لٹکانے کے حرام ہونے کی اصل علت کبر وعجب ہی ہے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث باب میں تصریح فرمائی ہے، لیکن کبر وعجب کا تحقق امر مخفی ہے، جس پر بسا اوقات مبتلی بہ مطلع نہیں ہو پاتا، پس اس وجہ سے اس کے سبب کو علت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے، جو کہ اسبال ہے اور یہ سفر میں قصر کی طرح ہے کہ جس کی علت مشقت ہے، لیکن مشقت امر مجمل ہے، جس کو ضابطوں کے تحت منضبط نہیں کیا جاسکتا، لہٰذا اس کے سبب یعنی سفر کو علت کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔

پس اس اصول کی بناء پر جب کعبین سے نیچے کپڑا لٹکانا تحقق ہوگا تو ممانعت کا حکم ہوگا، الا یہ کہ غیر اختیاری طور پر یہ عمل سرزد ہو، کیوں کہ اس صورت میں کبر وعجب کا نہ ہونا یقینی ہے، کیونکہ کبر وعجب ایسے فعل سے متحقق نہیں ہوتا کہ جس میں بندہ کا قصد وارادہ نہ ہو اور اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو اسبال کی اجازت دی اور فرمایا کہ آپ ان لوگوں میں سے نہیں، جو یہ عمل کبر وعجب کی بناء پر کرتے ہیں اور اس تفصیل کے مطابق تمام روایات باہم منطبق ہو جاتی ہے۔ (تکملہ فتح الملہم)

اور تقریر ترمذی میں ہے:

جو بات زیادہ راجح معلوم ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ حقیقتاً نہی خیلاء کے ساتھ اس معنی میں مقید نہیں، کہ جب تک آدمی کو تکبر ہونے کا یقین نہ ہو جائے، اس وقت تک "جر ازار" کرسکتا ہے۔ بلکہ صحیح صورت حال یہ ہے کہ اس میں کوئی شک

نہیں کہ اس ممانعت کی اصل وجہ تکبر ہی ہے، لیکن تکبر کا ذریعہ بطور حکمت ہے نہ کہ بطور علت، یعنی عام طور پر تکبر ہی کی وجہ سے جر ازار کیا جاتا ہے، گویا کہ اس ممانعت کا اصل مدار تکبر پر تھا۔ لیکن تکبر ایک امر مخفی ہے، اس کا پتہ لگانا آسان نہیں کہ فلاں شخص یہ عمل تکبر کی وجہ سے کررہا ہے، اور فلاں شخص تکبر کے بغیر یہ عمل کررہا ہے۔ ایسے مواقع پر جہاں امور منضبط نہ ہوسکتے ہوں، اور ان کا پتہ آسانی سے نہ چلتا ہو، وہاں شریعت کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ حکم کا مدار ایسے امور پر رکھنے کے بجائے کسی منضبط علامت پر اس کا مدار رکھ دیا جاتا ہے کہ جب یہ علامت پائی جائے گی تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ علت پائی گئی اور علت کے پائے جانے کے نتیجے میں حکم پایا گیا۔

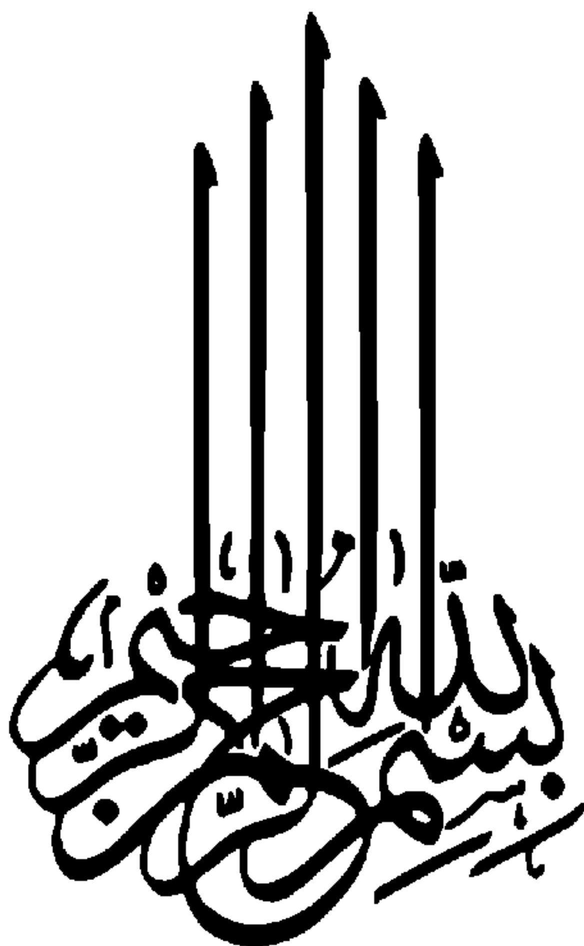
مثلاً سفر میں قصر کرنے کی اصل علت مشقت ہے، لیکن مشقت کا پتہ لگانا کہ کہاں مشقت پائی گئی اور کہاں نہیں پائی گئی، یہ پتہ لگانا آسان نہیں، اور نہ ہی اس کو منضبط کیا جاسکتا ہے، کہ کتنی مشقت موجب قصر ہے اور کتنی مشقت موجب قصر نہیں اور کس کو مشقت ہوئی اور کس کو نہیں ہوئی، تو چونکہ مشقت منضبط ہونے والی چیز نہیں تھی، اس لیے اس پر مدار رکھنے کے بجائے علامت پر مدار رکھ دیا گیا، اور وہ علامت سفر ہے، لہٰذا جب بھی سفر پایا جائے گا تو یہ سمجھا جائے گا کہ قصر کرنا واجب ہے۔ اسی طرح یہاں ممانعت کا اصل مدار تکبر پر تھا، لیکن تکبر امر مخفی ہے، اس کا پتہ نہیں چلتا کہ تکبر پایا گیا یا نہیں؟ اور بعض اوقات خود متکبر کو پتہ نہیں چلتا کہ میں تکبر میں مبتلا ہوں۔ اس لیے اس ممانعت کا مدار اس کی علامت پر رکھ دیا گیا، اور وہ علامت ٹخنوں سے نیچے ازار کا ہونا ہے، جب یہ علامت پائی جائے گی تو سمجھیں گے کہ تکبر ہے، الا یہ کہ کسی دلیل خارجی سے اس تکبر کی نفی ہوجائے۔

(تقریر ترمذی جلد ۲ صفحہ ۳۴۰، باب ماجاء فی کراہیۃ جر الازار)

داڑھی مونڈنے کی اجرت

عنوانات

داڑھی منڈانا یا ایک مشت سے کم رکھنا بالاتفاق ناجائز وحرام ہے
اجماع کی تصریح
بعض مفتیان کی رائے
قابل غور پہلو
پہلی بات
دوسری بات
تیسری بات
تصویر کشی کی اجرت پر قیاس
فتاوی عثمانی کا ایک سوال وجواب


بسم اللہ الرحمن الرحیم

داڑھی منڈانا یا ایک مشت سے کم رکھنا بالاتفاق ناجائز وحرام ہے

ایک مشت داڑھی رکھنا واجب ہے احادیث میں اس سلسلے میں صیغۂ امر کے ساتھ حکم وارد ہوا ہے امر بلا صارف، وجوب ہی کے لیے آتا ہے حضرت شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب علیہ الرحمہ اس طرح کی روایات جمع کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

هذه الروايات تدل على ان اعفاء اللحية مامور به في الاسلام واعفاؤها هو اكثارها وابقاؤها وتوفيرها وارخارها والظاهر ان الامر انما يكون للايجاب ما لم يصرف عنه صارف ولا صارف ههنا بل اهتمامه صلى الله عليه وسلم بتوفير اللحية طول عمره وكذا توفيرها من الصحابه الكرام رضي الله عنهم حيث لم ينقل عن احد منهم حلقها ولا قصها اقل من القبضة دليل واضح على الايجاب۔

(وجوب اعفاء اللحية للكاندهلوي ۱۲)

یہ روایات اس بات پر دال ہیں کہ اسلام میں اعفاء اللحیۃ مامور بہ ہے، اور اعفاء اللحیۃ کا معنی داڑھی کو بڑھانا اور باقی رکھنا ہے، اور ظاہر ہے کہ امر وجوب کے لئے ہی ہوتا ہے جب تک کہ کوئی صارف نہ ہو، اور یہاں کوئی صارف بھی نہیں ہے، بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنی تمام عمر اہتمام کے ساتھ داڑھی رکھنا ثابت ہے، اسی طرح داڑھی بڑھانا صحابہ کرامؓ سے بھی ثابت ہے اس طرح کے کسی بھی صحابی سے داڑھی مونڈانا ثابت نہیں ہے اور نہ ہی ایک مشت سے کم پر کتروانا ثابت ہے جو کہ اس کے واجب ہونے کی دلیل ہے۔

لہٰذا داڑھی مونڈنا یا ایک مشت سے کم کرانا ناجائز وحرام ہے، چاروں دبستان فقہ اس بات پر متفق ہیں ائمہ اربعہ کے نزدیک یہ مسلم حکم ہے۔

علامہ کشمیری رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

اما تقصير اللحية بحيث تصير قصيرة من القبضة فغير جائز في المذاهب الاربعة۔ (العرف الشذی 162/4 باب ماجاء فی تقلیم لاظفار)

اور اس طرح داڑھی کتروانا کہ ایک مشت سے کم ہو جائے مذاہب اربعہ میں سے کسی مذہب میں جائز نہیں ہے۔

اجماع کی تصریح

بلکہ بہت سے محققین نے اس حکم پر اجماع کی صراحت کی ہے۔

علامہ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں:

واما الاخذ منها وهى دون ذلك كما يفعله بعض المغاربه ومخنثة الرجال فلم يبحه احد۔ (فتح القدير ۳٤۸/۲ ط دار الفكر)

اور داڑھی کتروانا ایک مشت سے کم میں جیسا کہ بعض مغرب پرست اور ہجڑے کرتے ہیں اس کے جواز کا کوئی قائل نہیں۔

اس عبارت میں لم يبحه احد کے ذیل میں حضرت تھانویؒ فرماتے ہیں:

قلت (الأحقر) قوله لم يبحه أحد نص فى الاجماع۔

(بوادر النوادر پچھنواں نادرہ در اجماع بر حرمت اخذ لحیہ دون القبضہ ۴۴۳)

(میں کہتا ہوں: آپ کا قول: لم يبحه احد، یہ اجماع پر نص ہے۔)

حضرت شیخ الحدیث رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

وقوله لم يبحه احد صريح في الاجماع فاحفظ (وجوب اعفاء اللحية ۲۱)

(آپ کا قول: لم یبحه احد، اجماع پر نص صریح ہے۔)

الغرض داڑھی مونڈنا اپنی یا دوسرے کی یہ ناجائز ہے اس کے معصیت کبیرہ اور گناہ ہونے پر اجماع ہے ائمہ اربعہ اور امت کے سواد اعظم میں سے کسی معتبر فقیہ کا اختلاف نہیں ہے؛ بلکہ حضرت تھانویؒ نے فلیغیرن خلق اللہ کے ذیل میں بیان القرآن میں حلق لحیہ کو تغییر خلق اللہ میں شمار فرمایا ہے جو بنص قرآنی امر معصیت ہے جب یہ گناہ کبیرہ اور قطعی معصیت ہے تو اس کے ارتکاب پر جو اجرت ہوگی وہ بھی ناجائز ہوگی حق المحنت یا حبس وقت کی وجہ سے اسے جواز کے دائرہ میں نہیں لایا جاسکتا ورنہ تو صریح معاصی کی اجرتیں بھی اس دلیل سے جواز کے زمرے میں آجائیں گی۔

بعض مفتیان کی رائے

لیکن اس کے برخلاف بعض مفتیان نے ڈاڑھی مونڈنے کی اجرت کو جائز وحلال قرار دیا ہے جو فقہی عبارات اصول وقواعد، کے خلاف ہے۔ پہلے وہ فتوی پھر احقر کی مختصر معروضات ملاحظہ ہوں:

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ومفتیان شرع متین مسئلہ ذیل کے بارے میں!

زید حجامت یعنی نائی گری کا پیشہ کرتا ہے، جو غیر شرعی انگریزی بال بھی کاٹتا ہے اور داڑھی بھی مونڈتا ہے، جیسا کہ آج کل بہت سے حضرات گاؤں گاؤں، قصبہ قصبہ، شہر شہر دوکان کئے ہوئے ہیں اور یہ کام کرتے ہیں، اس کے دوست نے اس کو بتایا کہ یہ پیشہ جائز نہیں ہے اور جو اجرت اس پر لی جاتی ہے وہ بھی جائز نہیں ہے، اسی وقت سے اس کو فکر لاحق ہوگئی کہ میں نے جو آج تک کمایا ہے وہ سب ناجائز ہے جو خود میں نے بھی کھایا ہے اور اہل خانہ کو بھی کھلایا ہے، حضرت

مفتی صاحب ہماری رہنمائی فرمائیں کہ یہ پیشہ درست ہے یا نہیں؟ اگر جواب نفی میں ہے تو بتائیے کہ اس پر لی گئی اجرت کا کیا حکم ہے؟ اس کا استعمال درست ہے یا نہیں؟ اگر درست نہیں ہے تو جو اس پیشے سے کما لیا ہے، اس کا کیا کیا جائے؟

باسمہ سبحانہ تعالیٰ الجواب وباللہ التوفیق:

نائی اپنی دوکان میں شرعی، انگریزی، شوقیہ ہر طرح کے بال کاٹتا ہے اور لوگوں کے کہنے پر داڑھیاں بھی مونڈتا ہے، اس میں خود اپنی داڑھی منڈوانے والے گناہ کبیرہ کے مرتکب ہوتے ہیں اور تعاون علی المعصیت کی بناء پر نائی کے لئے یہ عمل مکروہ ہے، لیکن اس کی جو اجرت ملتی ہے وہ ناجائز اور حرام نہیں ہے، وہ اس کا حق المحنت ہونے کی وجہ سے حلال ہے، بس زیادہ سے زیادہ خلاف اولیٰ کہا جا سکتا ہے، یہ ایسا ہے جیسا کہ لوگوں کے حکم سے درزی ان کے لئے فساق کا لباس بنا کر دیتا ہے، مگر درزی کے لئے اجرت حلال ہے، اسی طرح دیوار پر تصویری نقش بنانے کے لئے کسی نقاش اور پینٹر کو لگا دیا جائے تو اس کے لئے یہ عمل مکروہ ہے، مگر حق المحنت ہونے کی وجہ سے اجرت حلال ہے، ایسا ہی نائی کی اجرت بھی حق المحنت ہونے کی وجہ سے حلال ہے، لہٰذا مذکورہ نائی نے اب تک جو کمایا ہے وہ حرام اور ناجائز نہیں ہے، حلال ہے؛ البتہ نائی کے لئے یہی بہتر ہے کہ داڑھی مونڈنے سے انکار کر دیا کرے۔

أو خياطا أمره أن يتخذ له ثوبا على زي الفساق يكره له أن يفعل؛ لأنه سبب التشبه بالمجوس والفسقة.

(شامي كتاب الحظر والإباحة، باب الاستبراء وغيره، فصل في البيع، زكريا (٥٦٢/٩، كراچی ٦/ ٣٩٢، تبيين الحقائق، إمداديه ملتان ٢٩/٦، زكريا ٦٥/٧، مجمع الأنهر، دار الكتب العلمية بيروت ٤ / ١٨٨، مصري قديم ٢/ ٥٣٠)

وعن محمد: رجل استأجر رجلا ليصور له صورا، أو تماثيل الرجال في بيت أو فسطاط، فإني أكره ذلك، وأجعل له الأجر.

(هندية، كتاب الإجارة، الباس السادس عشر في مسائل الشيوع .... زكريا قديم ٤ / ٤٥٠، جديد ٤ / ٤٨٦، الفتاوى التاتارخانية، زكريا ١٣٠/١٥، رقم: ٢٢٤٣١) فقط والله سبحانه و تعالى اعلم۔ كتبه شبير احمد قاسمى عفا الله عنه ٢ / ربيع الاول ٥١٣٣٩ (الف فتوى نمبر: ٣٨ / ١٣٩٠)

اسی طرح دوسری جگہ لکھتے ہیں۔ ایسے نائی کی اجرت جو داڑھی مونڈ کر حاصل ہوتی ہو اس کی حلت وحرمت کے متعلق نظائر پر غور کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہونچے ہیں کہ تعاون علی المعصیت کی وجہ سے ڈاڑھی مونڈنے کا عمل باعث گناہ ہے مگر اس کی اجرت جائز اور حلال ہوگی۔ (فتاوی قاسمیہ ۲۳/ ۶۵۷)

قابل غور پہلو

اس فتوے میں کئی پہلو قابل غور ہیں:

پہلی بات:

پہلی بات یہ ہے کہ اس فتوے میں نائی کے ڈاڑھی مونڈنے کو تعاون علی المعصیت قرار دیا گیا ہے اور اسی بنیاد پر حکم کی تطبیق کی گئی ہے حالاں کہ یہ عمل مباشرت معصیت ہے نہ کہ تعاون علی المعصیت کیوں کہ تعاون علی المعصیت کی حقیقت حسب تصریح فقہاء یہ ہے کہ عامل کے نفس عمل سے معصیت وجود میں نہ آئے بلکہ عامل اور معصیت کے درمیان کسی فاعل مختار کا فعل حائل ہو اور اگر عامل کے نفس عمل سے معصیت وجود میں آجائے کسی فاعل مختار کا فعل حائل نہ ہو تو یہ معاونت معصیت نہیں، مباشرت معصیت ہے اس صورت میں تعاون علی المعصیت کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔

حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم نے فقہ البیوع میں کئی مقام پر اس کی تصریح فرمائی ہے۔

ایک جگہ آپ لکھتے ہیں:

وقد مناف مبحث الاعانة على المعصية ان ما تخلل فيه عمل عامل مختار لا يعد في الاعانة المحرمة الا اذا قصد البائع الاعانة او

صرح به فی العقد۔ (فقه البیوع الباب العاشر 1031/2)

اب یہاں نائی کا عمل جو اجارہ کا معقود علیہ ہے وہ ڈاڑھی مونڈنا ہے اور یہی امر معصیت ہے جو خود نائی کے عمل سے وجود میں آجاتی ہے ایسا نہیں ہے کہ نائی کے عمل کے بعد معصیت کے وجود میں آنے نہ آنے کا امکان ہو جیسا کہ تعاون علی المعصیت میں اس عمل سے بعینہ معصیت وجود میں نہیں آتی بلکہ کسی اور فاعل کا فعل حائل ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے معصیت کے وجود میں آنے نہ آنے کا امکان رہتا ہے جبکہ مباشرت معصیت میں نفس عمل ہی معصیت ہوتا ہے۔

اب زیر بحث فتوے میں بنیادی خامی یہ ہے کہ ڈاڑھی مونڈنے کا اجارہ عین ارتکاب معصیت اور مباشرت معصیت پر ہو رہا ہے نائی کے نفس عمل سے ہی معصیت وجود میں آرہی ہے جبکہ فتوے میں اسے تعاون علی المعصیت قرار دیا گیا ہے اور اگر اجارہ عین ارتکاب معصیت پر کیا جائے تو سب کے نزدیک وہ اجارہ باطلہ ہے جس درجہ کی معصیت ہوگی اسی طرح کی حرمت، عوض داجرت میں بھی آئیگی امام صاحب صاحبین کسی کا اختلاف نہیں ہے الاصل للشیبانی میں خود امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا یہی مذہب نقل کیا ہے والوالجیۃ محیط برہانی میں اسے اجارہ باطلہ قرار دیا گیا ہے۔

دوسری بات:

فتاوی قاسمیہ میں ڈاڑھی مونڈنے کی اجرت کے جواز کو دو چیزوں پر قیاس کیا گیا: (۱) درزی کے غیر شرعی لباس سلنے کی اجرت۔ (۲) تصویر کشی کی اجرت

حضرت مفتی صاحب لکھتے ہیں:

”یہ ایسا ہے جیسا کہ لوگوں کے حکم سے درزی ان کے لئے
فساق کا لباس بنا کر دیتا ہے، مگر درزی کے لئے اجرت حلال

ہے، اسی طرح دیوار پر تصویری نقش بنانے کے لئے کسی نقاش
اور پینٹر کو لگا دیا جائے تو اس کے لئے یہ عمل مکروہ ہے، مگر حق
المحنت ہونے کی وجہ سے اجرت حلال ہے، ایسا ہی نائی کی
اجرت بھی حق المحنت ہونے کی وجہ سے حلال ہے"۔(قاسمیہ)

راقم الحروف عرض کرتا ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے تصویر کشی کی اجرت پر قیاس کا باطل ہونا تو آگے آئے گا درزی کے غیر شرعی لباس سلنے کے تعلق سے جس جزئیہ سے استدلال کیا گیا ہے وہ واقعات للناطفی کے حوالہ سے المحیط البرہانی میں نقل کیا گیا ہے:

وفي واقعات الناطفي: إسكاف أمره إنسان أن يتخذ له خفاً مشهوراً على زي الفسقة أو المجوس، وزاد له في الأجرة له أن يفعل ذلك، وكذلك الخياط إذا أمره إنسان أن يخيط له ثوباً على زي الفساق المحيط البرهاني في الفقه النعماني (5/ 357):

موچی کو کسی شخص نے فساق یا مجوسیوں کی طرح موزہ سینے
کے لئے کہا، اور اجرت بھی زیادہ دینے کے لئے تیار ہوا تو
موچی کے لئے ایسا کرنا جائز ہے، اسی طرح درزی کو کسی نے
فساق کے طرز پر کپڑا سینے کے لئے کہا۔

پھر محیط کے حوالے سے البحر الرائق، تبیین الحقائق، شامی، وغیرہ میں موجود ہے اور شامی، تبیین الحقائق وغیرہ میں اس عمل کے مکروہ ہونے کی علت بایں الفاظ منقول ہے:

یکرہ له ان یفعل لانه سبب التشبه بالمجوس والفسقة۔

(شامی ۵٦٢/٩ ط زکریا تبیین الحقائق ٦٥/٧ط زکریا)

اس علت سے معلوم ہوا کہ یہاں ممانعت تعاون علی المعصیت اور تسبب للاثم کی وجہ سے ہے یعنی درزی کا عمل "نفس خیاطت" بذاتہ معصیت نہیں ہے بلکہ معصیت تو فاعل مختار کا فعل یعنی لُبسِ غیر مشروع ہے جو محض درزی کے عمل سے وجود میں نہیں آرہا ہے بلکہ ممکن ہے کہ سلنے کے بعد غیر شرعی طریقے پر اس کا پہننا نا پایا جائے اور معصیت وجود میں نہ آئے؛ لہٰذا یہ تعاون علی المعصیۃ کی دوسری قسم یعنی "ما لا یتعین ولا یتمحض للمعصیة" ہے جس میں امام صاحب علیہ الرحمہ کے نزدیک گناہ کے ساتھ اجارہ منعقد ہو جاتا ہے اور صاحبین کے نزدیک اجارہ ہی منعقد نہیں ہوتا قابل غور پہلو یہ ہے کہ مقیس علیہ تعاون علی المعصیۃ ہے اور مقیس یعنی داڑھی مونڈنا مباشرت معصیت ہے جو سب کے نزدیک اجارہ باطلہ میں آتا ہے، لہٰذا ایک کو دوسرے پر قیاس کیسے کیا جا سکتا ہے۔

تیسری بات:

تیسرا قابل غور پہلو یہ ہے کہ بالعموم نائی اور حجام اجیر مشترک ہیں۔

صاحب عطر ہدایہ لکھتے ہیں، اجیر مشترک یعنی مزدور کسی ایک مخصوص مالک کا کام نہیں کرتا بلکہ متعدد مالکوں کا کام کرتا ہے اس کو اجیر مشترک کہتے ہیں جیسے رنگ ریز، درزی، دھوبی، نائی، خاک روب وغیرہ (عطر ہدایہ ٢٧٢ اجارہ کے اقسام) اور اجیر مشترک میں معقود علیہ تسلیم نفس نہیں بلکہ تسلیم عمل ہوتا ہے اور اتمام عمل کے بعد ہی اجیر اجرت کا مستحق ہوتا ہے؛ لہٰذا جب داڑھی کے کاٹنے پر اجارہ ہے تو ارتکاب معصیت کے مقابلے میں ہی اجرت آئیگی حق المحنت یا حبس وقت کی تاویل نہیں چلے گی اور اجرت ناجائز ہوگی۔

تصویر کشی کی اجرت پر قیاس

حضرت مفتی صاحب نے دوسرا قیاس تصویر کشی کی اجرت پر کیا ہے۔ آپ لکھتے ہیں: اور یہ ایسا ہے جیسا کہ تصویر کشی کرنا معصیت اور گناہ کبیرہ ہے لیکن تصویر کشی کی اجرت حضرت امام محمدؒ کے نزدیک جائز اور حلال ہے۔

(فتاویٰ قاسمیہ ۳۲/۶۵۸)

حضرت مفتی صاحب نے ہندیہ کی اس عبارت سے استدلال کیا ہے:

وفي نوادر هشام عن محمد رجل استاجر رجلا ليصور له صورا او تماثيل الرجال في بيت او فسطاط فاني اكره ذلك واجعل له الاجر الخ۔ (هنديه ٤/٤٨٦ ط اتحاد ديوبند)

ترجمہ: نوادر ہشام میں امام محمدؒ سے مروی ہے کہ کسی نے ایک شخص کو گھر میں آدمیوں کی تصویر یا مجسمہ بنانے کے لئے اجرت پر لیا تو یہ میرے نزدیک مکروہ ہے لیکن اسے اجرت ملے گی۔

لیکن اس عبارت سے زیر بحث مسئلہ پر استدلال اور ڈاڑھی مونڈنے کی اجرت کے جواز پر قیاس محل غور بلکہ قیاس مع الفارق ہے، درحقیقت اس تصویر والے مسئلہ کی دو شکلیں فقہاء کرام نے بالتصریح بیان فرمائی ہیں۔

(۱) نفس تصویر سازی پر اجارہ ہو یعنی نقاش، پینٹر، اور اجیر کی طرف سے صرف تصویر بنانے کا عمل پایا جائے میٹریل لوہا، لکڑی، پتھر کلر یا کوئی بھی ذی قیمت چیز وہ فراہم نہ کرے؛ بلکہ یہ سب مستاجر کی طرف سے ہو تو اس صورت میں یہ اجارہ نفس تصویر سازی پر ہوگا اور اجارہ میں تصویر سازی مقصود ا ہوگی اور

چوں کہ جاندار کی تصویر بنانا گناہ کبیرہ ہے احادیث میں اس پر وعیدیں وارد ہوئی ہیں تو یہ عین ارتکاب معصیت پر اجارہ ہوگا؛ چنانچہ غنا، نوحہ، زنا وغیرہ پر اجارہ کی طرح یہ بھی اجارہ باطلہ میں شمار ہوگا نہ اجرت حلال ہوگی نہ عمل جائز ہوگا۔ فتاوی ولوالجیہ میں اس صورت کو استیجار المغنیہ والنائحۃ کی قبیل سے قرار دیا گیا ہے:

رجل استأجر انسانا لينحت له أصناما أو يجعل على قصاعه او ابوابه تماثيل والصبغ من جهة رب الدار لا شئ له لأن هذا معصية فصار كاستجار المغنية والنائحة۔

(الولو الجية ٣ / ٣٤٤ كتاب الاجارة الفصل الأول).

کسی نے ایک شخص کو بت بنانے یا اپنے دروازوں پر تصویر بنانے کے لئے اجرت پر رکھا، جبکہ روغن مالک مکان ہی کی طرف سے ہو، تو وہ اجیر کسی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا؛ کیوں کہ یہ معصیت ہے، لہٰذا یہ ایسا ہی ہوگا جیسا کہ گانا گانے والی اور نوحہ کرنے والی کو اجرت پر رکھا جائے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ اجیر کوئی ذی قیمت میٹریل بھی تصویر کے ساتھ فراہم کرے مثلاً لوہے، لکڑی کے جنگلے اور کھڑکی میں تصویر بنا کر دے یا کوئی مجسمہ بنائے اور اس کا میٹریل خود ہی استعمال کرے تو اس صورت میں یا تو یہ اجارہ مع البیع ہوگا اور اجارہ تبعاً و بیع مقصوداً ہوگی اور تعامل و عرف کی وجہ سے صفقہ فی صفقہ کا یہ معاملہ جائز ہوگا یا پھر اجرت ساز و سامان اور میٹریل کی ہوگی اور اجرت سے مراد قیمت ہوگی جیسا کہ حضرت مفتی شفیع صاحب علیہ الرحمہ نے اس کی تصریح کی ہے فتاوی ہندیہ کی جس عبارت سے فتوے میں استدلال کیا گیا ہے وہیں پر یہ دونوں شکلیں اور ان کا حکم مذکور ہے؛ چوں کہ امام محمدؒ سے تصویر والا مسئلہ

مطلقاً منقول تھا جس میں دونوں صورتوں کی الگ الگ تفصیل منقول نہیں تھی تو امام محمدؒ کی مراد کو ان کے شاگرد ہشام نے متعین کیا پوری عبارت درج ذیل ہے:

وفي نوادر هشام عن محمد - رحمه الله تعالى - رجل استأجر رجلا ليصور له صورا أو تماثيل الرجال في بيت أو فسطاط فإني أكره ذلك وأجعل له الأجرة قال هشام: تأويله إذا كان الإصباغ من قبل الأجير. كذا في الذخيرة. ولو استأجر رجلا ينحت له أصناما أو يجعل على أثوابه تماثيل والصبغ من رب الثوب لا شيء له. كذا في الخلاصة استأجر رجلا ليزخرف له بيتا بتماثيل والأصباغ من المستأجر فلا أجر له. (كذا في السراجية الفتاوى الهندية 4/ 450)

نوادر ہشام میں امام محمدؒ سے مروی ہے کہ کسی نے ایک شخص کو گھر میں آدمیوں کی تصویر یا مجسمہ بنانے کے لئے اجرت پر لیا تو یہ میرے نزدیک مکروہ ہے لیکن اسے اجرت ملے گی، ہشام فرماتے ہیں: اس قول کی تاویل یہ ہے کہ یہ اس صورت میں جب کہ رنگ و روغن اجیر کی طرف سے ہو، کذا فی الذخیرۃ، اور اگر کسی شخص کو بت بنانے یا اپنے دروازوں پر تصویر بنانے کے لئے اجرت پر رکھا، جبکہ روغن مالک مکان ہی کی طرف سے ہو، تو وہ اجیر کسی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا، کذا فی الخلاصۃ، کسی شخص کو اپنے گھر میں تصاویر بنانے کے لئے اجرت پر لیا اور رنگ و روغن مستاجر کی جانب سے ہو تو اجیر اجرت کا مستحق نہیں ہوگا، کذا فی السراجیۃ۔

بعد کے تمام ہی مصنفین نے تصویر سازی والے اس مسئلہ کو اسی تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ ولوالجیۃ، محیط برھانی، سراجیہ ھندیہ خلاصۃ

الفتاوی وغیرہ میں انھیں تفصیلات کے ساتھ یہ جزئیہ مذکور ہے۔

صاحب عطر ہدایہ لکھتے ہیں:

''معقود علیہ عین معصیت ہو جیسے ناچ گانا بجانا، زنا، چوری، جعل سازی، چغل خوری، تعزیہ بنانا، بت سازی، تصویر سازی الخ آگے اس کا حکم لکھتے ہیں یہ اجارہ بالاتفاق ناجائز وحرام ہے اس کی اجرت لازم نہیں اس سے احتراز کرنا واجب ہے ان گناہوں کے کاموں کی انجام دہی سے جو اجرت یا نفع حاصل ہوا وہ ملک خبیث ہے اگر مالک معلوم ہو تو اس کو واپس کرنا یا بلا نیت ثواب صدقہ کر دینا چاہیے۔''

(عطر ہدایہ ص:۳۱۰)

اس اقتباس میں تصویر سازی کو بھی اجارہ باطلہ قرار دیکر اجرت واجب الرد یا واجب التصدق قرار دی گئی ہے اور اسے ملک خبیث قرار دیا گیا ہے۔

حضرت مفتی شفیع صاحب علیہ الرحمۃ لکھتے ہیں: جاندار کی تصویر بنانے اور فوٹو لینے کی اجرت لینا اور دینا دونوں ناجائز ہیں۔

لقولهم لو استأجر مصورا فلا أجر له لكون عمله معصية كذا عن محمد وفي اجارة العالمكيرية أجرة التصوير تجب إذا كان الاصباغ من الاجير وإلا لا ...

اگر کسی نے تصویر بنوالی تو شرعا اس کی اجرت دینا اس کے ذمہ واجب نہیں ہاں رنگ وغیرہ جو مصور نے خرچ کیا اس کی قیمت دی جائے گی۔

(جواہر الفقہ ۷/ ۲۶۲۔ ۲۶۴ طزکریا)

اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ فقہاء کرام کی جن عبارات میں اجعل له الاجرة کا ذکر ہے اس سے تصویر کی اجرت نہیں بلکہ میٹیریل سامان اور قیمتی چیز کی قیمت مراد ہے۔

الغرض ہندیہ کی جس عبارت پر ڈاڑھی مونڈنے کی اجرت کو قیاس کیا گیا ہے وہ قیاس صحیح نہیں ہے اس لیے کہ وہاں یا تو تصویر سازی تبعا ہے اور اصالۃ وہ معاملہ بیع کا ہے اور اجارہ ضمنا وتبعا ہے وکم من شئ یثبت تبعا و لا یثبت قصدا۔ (کتنے ہی امور ہیں جو تبعا تو ثابت ہوتے ہیں لیکن قصدا ثابت نہیں ہوتے) اور یا پھر اجرت بمقابلہ تصویر سازی نہیں بلکہ میٹیریل ساز وسامان کے عوض ہے اور اگر محض تصویر سازی پر مقصودا اجارہ ہو تو وہ اجارہ باطلہ ہوگا۔

جبکہ ڈاڑھی مونڈنے پر اجارہ عین ارتکاب معصیت پر اجارہ ہے عین معقود علیہ معصیت ہے؛ لہٰذا اس کو تعاون والی شکل پر قیاس نہیں کرنا چاہیے بلکہ اس کو تصویر سازی کی اس صورت پر قیاس کرنا چاہیے جس میں اجارہ عین تصویر سازی پر ہو، اجیر کی طرف سے کوئی ذی قیمت چیز نہ ہو تو یہ دونوں اجارہ علی المعاصی کی قبیل سے ہوتے اور دونوں میں مباشرت معصیت پر اجارہ ہوتا، دونوں میں عین معقود علیہ معصیت ہوتی تب یہ قیاس صحیح ہوتا لیکن فتوے میں مباشرت معصیت کو معاونت وتسبب للمعصیۃ والی شکل پر قیاس کر لیا گیا ہے جو درست نہیں ہے۔

فتوے میں ایک پہلو یہ بھی اٹھایا گیا ہے کہ بعض مخصوص احوال میں تصویر کھینچوانے کی ضرورت ہوتی ہے اور ڈاڑھی مونڈوانے کی ضرورت ہوتی ہے جیسا کہ بعض بیماریوں میں تو گویا جب فی الجملہ گنجائش ہے تو اجرت بھی درست ہوگی۔ لیکن یہ پہلو انتہائی کمزور اور فقہی اعتبار سے نہایت مخدوش ہے۔ حالت اختیار اور حالت اضطرار واعذار کے احکام الگ الگ ہوتے ہیں ایک کو دوسرے پر قیاس

کرنا اصول قیاس کا جنازہ نکالنا ہے حالت اضطرار میں خنزیر کھانا، پیشاب پینا، شراب کا گھونٹ اتارنا جائز ہوتا ہے تو کیا فی الجملہ گنجائش ہونے کی وجہ سے حالت اختیار میں ان کی بیع وشراء ثمن واجرت درست ہوں گے؟

الغرض ڈاڑھی مونڈنے کی اجرت ناجائز ہے اکابر ارباب افتاء نے اس کی تصریح بھی کی ہے۔

حضرت گنگوہی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: کسی مسلمان یا کافر کی ڈاڑھی مونڈنی درست نہیں اور نہ اس کی اجرت لینی درست ہے۔ (تذکرۃ الرشید حصہ اول ص:۱۹۵)

حضرت مولانا فتح محمد صاحب "عطر ہدایہ میں لکھتے ہیں: ڈاڑھی منڈانا حرام ہے اور صرف ڈاڑھی منڈنے کی اجرت بھی حرام ہے۔ (عطر ہدایہ ص:۳۱۱)

حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب ایک فتوے میں (جس میں حضرت مفتی شفیع صاحب کے تصدیقی دستخط بھی ہیں) لکھتے ہیں: ڈاڑھی مونڈنا اور اس پر اجرت لینا بہر صورت ناجائز ہے خواہ کافر کی ڈاڑھی مونڈی جائے یا مسلم کی۔

(فتاوی عثمانی ۴/ ۴۲۴۔ نیز دیکھیے فتاوی دار العلوم زکریا ۵/ ۶۲۸۔ فتاوی حقانیہ ۶/ ۲۷۷۔ محمود الفتاوی ۶/ ۳۲۸۔ جدید معاملات کے شرعی احکام ۱/ ۲۰۲۔ نیز تقریباً تمام ہی بڑے اور معتبر دار الافتاؤں کا یہی فتوی ہے دار العلوم دیوبند دار العلوم کراچی، بنوری ٹاؤن وغیرہ)

الغرض داڑھی مونڈنے کی اجرت کم از کم مکروہ تحریمی ہے اس سے کم درجہ ہرگز نہیں ہے جن جزئیات ونظائر پر قیاس کیا گیا ہے وہ بلا وجہ کی تطبیق اور بے محل انطباق ہے، حلق لحیۃ کی اجرت کا جواز تلاش کرنا اکابرین کی تصریحات کے خلاف ہے اصول وقواعد کی پامالی، نظائر وامثال کی غلط تطبیق ہے۔

فتاوی عثمانی کا ایک سوال وجواب

آخر میں فتاوی عثمانی کا یہ سوال وجواب ملاحظہ ہو جس میں تصریح ہے کہ ڈاڑھی مونڈنا معاونت نہیں مباشرت معصیت ہے اوراس فتوے پر مفتی اعظم پاکستان حضرت مفتی شفیع صاحب علیہ الرحمہ کے تصدیقی وتائیدی دستخط ثبت ہیں۔

سوال: از تذکرۃ الرشید حصہ اول ص: ۱۹۵

کیا فرماتے ہیں علماء دین اس بارے میں کہ مسلمان حجام کو کسی ہندو کی ڈاڑھی مونڈنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب: کسی مسلمان یا کافر کی ڈاڑھی مونڈنی درست نہیں اور نہ اس کی اجرت، لینی درست ہے۔فقط

ایک مفتی صاحب نے فتوی میں یہ بات لکھی ہے کہ ہندوؤں کی ڈاڑھی مونڈنا درست ہے، کیوں کہ ان کے مذہب میں ڈاڑھی کا منڈانا درست ہے، اس لئے اجرت بھی لینی درست ہے اور مسلمان کی ڈاڑھی مونڈنا بھی درست ہے، لیکن پہلے نصیحت کردینی چاہئے۔فقط

حضرت مولانا گنگوہی کا فتوی، مولانا عاشق الہی میرٹھیؒ نے ان کی سوانح عمری میں نقل کیا ہے، آپ صحیح جواب سے مستفید فرمائیں۔ بینوا وتوجروا

جواب:

فی الدر المختار و جاز تعمیر کنیسة و حمل خمر ذمی بنفسه أو دابته بأجر لا عصرها لقیام المعصیة بعینه.

(شامي ص: ۳۴۵ ج۵)

اس سے معلوم ہوا کہ مسلمان کا کسی کافر کے لئے شراب نچوڑنا اوراس پر اجرت لینا درست نہیں، البتہ شراب کو اٹھا کر لیجانا اوراس پر اجرت لینا جائز ہے؛

کیوں کہ پہلی صورت میں اجرت اس فعل پر لی جارہی ہے جو بعینہ معصیت سے متعلق ہے اور دوسری صورت میں ایسا نہیں، اور فقہاء رحمہم اللہ نے یہ اصول بیان فرمایا ہے کہ پہلی قسم کے فعل پر اجرت لینا وغیرہ ناجائز اور دوسری قسم پر جائز ہے؟

اگر ہمارے زیر بحث مسئلہ پر غور کیا جائے تو یہ اجرت لینا پہلی قسم پر ہوگا، کیوں کہ ڈاڑھی مونڈنا بعینہ معصیت ہے اور اس میں کافر و مسلم کی تفریق بھی اسی طرح نہیں ہوگی جیسا کہ شراب کے مسئلہ میں نہیں ہے، چنانچہ ڈاڑھی مونڈنا اور اس پر اجرت لینا بہر صورت ناجائز ہے، خواہ کافر کی ڈاڑھی مونڈی جائے یا مسلم کی۔

اور یہ کہنا کہ کیوں کہ یہ فعل کفار کے مذہب میں جائز ہے، اس لئے اس کی اعانت اور اس پر اجرت لینا جائز ہوگا، بایں وجہ صحیح نہیں کہ اگر ایسا ہی ہے تو شراب نچوڑنا اور اس پر اجرت لینا بھی جائز ہونا چاہئے، جب وہ جائز نہیں ہے تو یہ بھی جائز نہیں ہوگا اور یہ کہنا تو بالکل ہی بے اصل و بنیاد اور غلط ہے کہ مسلمان کی ڈاڑھی مونڈنا بھی جائز ہے، اس لئے کہ تمام فقہاء نے استیجار علی المعاصی اور اجرت علی المعصیۃ کو ناجائز لکھا ہے۔

مثال کے طور پر درمختار کی یہ عبارت ملاحظہ ہو:

لا تصح الإجارة لعسب التيس ولا لأجل المعاصي مثل الغناء والنوح والملاهي الخ۔ (ص:۴۰۱ ج:۵)

الجواب: صحیح بندہ محمد شفیع عفی عنہ (فتاوی عثمانی ۴؍ ۴۲۳ تا ۴۲۵)

اور تصویر کشی کی اجرت ماقبل کی تفصیلات کے مطابق ہے یعنی عین تصویر کشی پر اجارہ ہو تو اجرت ناجائز ہے ملک خبیث ہے واجب الرد یا واجب التصدق

ہے، اور اگر کسی ذی قیمت چیز پر تصویر سازی ہے تو یہ عمل ناجائز ہے، البتہ ذی قیمت چیز جو اجیر نے اپنی طرف سے دیا اس کا عوض لے سکتا ہے۔

فتاوی محمودیہ کا یہ سوال وجواب ملاحظہ ہو:

سوال: ۸۲۴۱؛ میں ٹھیکہ داری کا کام کرتا ہوں رنگ، لوہا، جنگلے وغیرہ کا ٹھیکہ بھی میرے ذمہ ہوتا ہے بعض لوگ مجھ سے تصویر بھی بنواتے ہیں تو اس کی کمائی میرے لئے جائز ہے یا نہیں؟

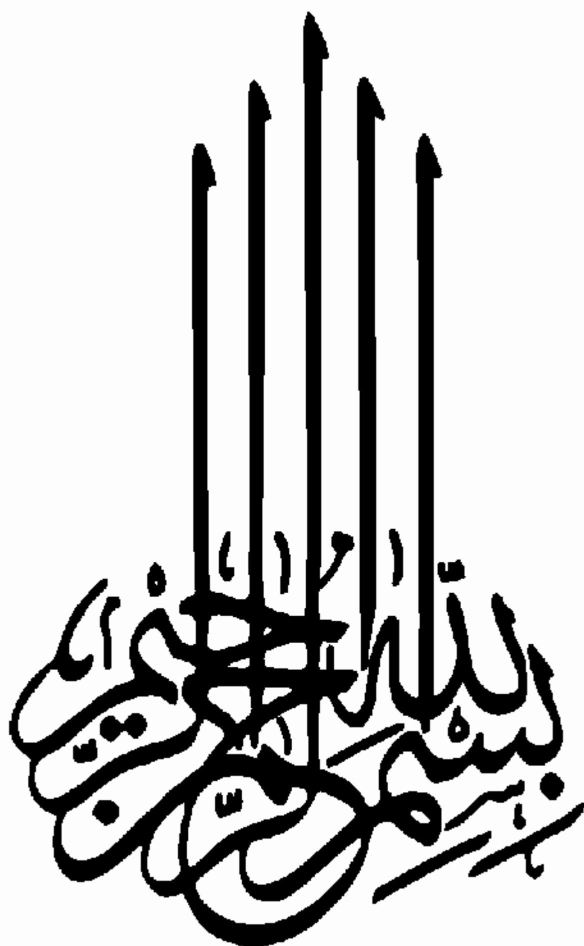
الجواب: جاندار کی تصویر خود بنانا یا دوسروں کے ذریعہ سے بنوانا لکڑی یا لوہے پر کھدوانا اپنی مرضی سے یا گاہک کی مرضی سے ہر طرح ناجائز ہے بنوانے والا گاہک مسلم ہو یا غیر مسلم کسی کی خاطر اجازت نہیں ہے مگر اس کی وجہ سے بقیہ تمام لوہے کا کام جو کہ جائز ہے شرعاً ناجائز نہیں کہا جائے گا اور اس کی آمدنی ناجائز نہیں ہو جائے گی۔ (فتاوی محمودیہ ۱۷/۱۱۰۔ ۱۱۲ باب الاستیجار علی المعاصی)

امام محمد رحمہ اللہ کی عبارت اجعل لہ الاجرۃ کا محل ایسی ہی صورتیں ہیں۔

مال حرام میں حرمت کب متعدی ہوتی ہے؟

عنوانات

ورثاء کے حق میں مورث کے حرام مال کا حکم
پہلی رائے
دوسری رائے
تیسری رائے
چوتھی رائے
پہلی دلیل
دوسری دلیل
تیسری دلیل
تصدق واجب یا مستحب
علامہ شامیؒ کی رائے



اگر کسی شخص کا انتقال ہوجائے اور اس کی ملکیت میں حرام مال موجود تھا جو، اب ترکہ کی صورت میں مرحوم کے ورثاء کی طرف منتقل ہوگا۔ کیا ایسا مال مرحوم کے ورثاء کے لیے حلال ہے یا نہیں؟

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر ورثاء کو یہ علم ہی نہیں ہے کہ ہمارے مورث کے مال میں حرام مال بھی موجود ہے تو اس صورت میں فقہاء حنفیہ کی رائے یہ ہے کہ ورثاء کے لیے یہ مال حلال ہے، ایسے مال کے استعمال سے ورثاء کو گناہ نہ ہوگا، بلکہ اصل کمانے والا (مرحوم) گناہ گار ہوگا۔

نَقَلَ الْحَمَوِيُّ عَنْ سَيِّدِي عَبْدِ الْوَهَّابِ الشَّعْرَانِيِّ أَنَّهُ قَالَ فِي كِتَابِهِ الْمِنَنِ: وَمَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ الْحَنِيفَةِ مِنْ أَنَّ الْحَرَامَ لَا يَتَعَدَّى ذِمَّتَيْنِ، سَأَلْت عَنْهُ الشِّهَابَ ابْنَ الشَّلَبِيِّ فَقَالَ: هُوَ مَحْمُولٌ عَلَى مَا إذَا لَمْ يَعْلَمْ بِذٰلِكَ۔ (حاشية ابن عابدين = رد المحتار ط الحلبي5/ 98)

شیخ حموی سید عبد الوہاب شعرانیؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ انھوں نے اپنی کتاب المنن میں فرمایا، کہ جو بات بعض احناف سے منقول ہے کہ حرمت دو ذموں تک متعدی نہیں ہوتی ہے، اس کے متعلق میں نے حضرت شہاب ابن شلبیؒ سے دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا: یہ اس صورت پر محمول ہے جب کہ اس حرمت کا علم نہ ہو۔

ورثاء کے حق میں مورث کے حرام مال کا حکم

لیکن اگر ورثاء کو اس بات کا علم ہے کہ ہمارے مورث (مرحوم) کے مال میں حرام مال بھی موجود ہے تو ایسی صورت میں یہ مال ورثاء کے لیے حلال ہے یا حرام؟

اس سلسلے میں فقہ حنفی کی کتابوں میں غور کرنے سے چار اقوال سامنے آتے ہیں:

پہلی رائے

بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں بھی ورثاء کے لیے ترکہ کا حرام مال لینا اور استعمال کرنا بالکل حلال ہے گناہ مورث پر ہوگا نہ کہ وارثین پر۔

فِي الْمُجْتَبَى مَاتَ وَكَسْبُهُ حَرَامٌ فَالْمِيرَاثُ حَلَالٌ۔ (در مختار 554/9ط زکریا)

ترجمہ: مجتبیٰ میں ہے: ایک شخص کا انتقال ہوا جس کی کمائی حرام تھی تو اس کا ترکہ حلال ہوگا۔

دوسری رائے

دوسری رائے علامہ ابن نجیمؒ کی ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ حرام مالِ میراث کا مالک اگر معلوم ہے تو یہ مال اصل مالک کو واپس کر دیا جائے گا، ورثاء کے لیے حلال نہیں ہوگا۔ لیکن اگر اس حرام مال کا مالک معلوم نہیں ہے تو پھر ورثاء کے لیے یہ مال حلال ہے۔

آپؒ لکھتے ہیں:

الحرمة تتعدى في الأموال مع العلم إلا في حق الوارث فإن مال مورثه حلال له وإن علم بحرمته منه من الخانية وقيده في الظهيرية بأن لا يعلم أرباب الأموال۔ (الاشباه والنظائر، ص:320)

اموال میں حرمت متعدی ہوتی ہے جب کہ اس کا علم ہو، البتہ ورثہ کے حق میں حرمت متعدی نہیں ہوتی اگر چہ انھیں حرمت کا علم ہو، خانیہ، لیکن ظہیریۃ میں یہ قید لگائی گئی ہے جبکہ ان اموال کے حقیقی مالک معلوم نہ ہوں۔

تیسری رائے

علامہ حصکفیؒ نے ان اقول پر رد کرتے ہوئے ایک دوسری رائے اختیار فرمائی ہے۔آپؒ فرماتے ہیں کہ ورثاء کے لیے ایسا مال بالکل حلال نہیں ہے، بلکہ مطلقاً حرام ہے،خواہ اس حرام مال کا مالک معلوم ہو یا نہ ہو۔آپؒ لکھتے ہیں:

فِي الْمُجْتَبَى مَاتَ وَكَسْبُهُ حَرَامٌ فَالْمِيرَاثُ حَلَالٌ ثُمَّ رَمَزَ وَقَالَ لَا نَأْخُذُ بِهَذِهِ الرِّوَايَةِ وَهُوَ حَرَامٌ مُطْلَقًا عَلَى الْوَرَثَةِ فَتَنَبَّهْ۔

(الدر مع الرد 9/554 ط زکریا)

مجتبیٰ میں ہے:ایک شخص کا انتقال ہوا جس کی کمائی حرام تھی تو اس کا ترکہ حلال ہوگا، پھر کہتے ہیں: ہم اس روایت کو نہیں لیتے ہیں، بلکہ ورثہ کے لئے وہ مال مطلقاً حرام ہے،لہٰذا آگاہ رہئے۔

علامہ شامی علیہ الرحمہ فتنبہ پر تعلیق کرتے ہوئے لکھتے ہیں: قوله فتنبه اشار به الى ضعف ماقى الاشباه (ایضا)-(مصنفؒ کے قول:فتنبہ سے اشباہ میں مذکور مسئلہ کے ضعف کی طرف اشارہ ہے۔)

چوتھی رائے

علامہ شامیؒ کی ہے جو سب سے زیادہ تفصیلی ہے لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے آپ کی عبارات اس سلسلے میں منقح نہیں ہیں۔آپؒ کی رائے کا حاصل یہ ہے کہ حرام مالِ میراث کی تین صورتیں ہیں:

(۱)اگر حرام مال کا مالک معلوم ہے تو یہ مال ورثاء کے لیے حلال نہیں ہے، بلکہ مالک کو لوٹایا جائے گا۔

(۲) اگر حرام مال کا مالک معلوم نہیں ہے، لیکن حرام مال معلوم، متعین اور الگ موجود ہے، مرحوم کے دیگر اموال کے ساتھ مخلوط نہیں ہے تو یہ بھی ورثاء کے لیے حلال نہیں ہے، بلکہ اسے اصل مالک کی طرف سے صدقہ کیا جائے گا۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ حرام مال کا مالک معلوم نہیں ہے، اور وہ مال بھی مرحوم کے دیگر اموال کے ساتھ مخلوط ہو گیا ہے، جس میں متعین طور پر پتہ نہ چلے کہ کونسا مال حرام ہے اور کونسا مرحوم کا اپنا حلال مال ہے؟ تو ایسی صورت میں قضاء یہ مال ورثاء کے لیے حلال ہے، لیکن دیانۃً ترکہ سے اتنے مال کے بقدر مال صدقہ کرنا چاہیے۔

قضاء حلال ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی اور شخص مثلاً وصی یا نگران ایسے مال کو صدقہ نہیں کرسکتا اور نہ ہی ورثاء پر ایسے مال کے سلسلے میں کوئی دعویٰ کیا جاسکتا ہے ہاں البتہ دیانۃ صدقہ کرنا چاہیے۔

آپ لکھتے ہیں:

فَإِنَّهُ إِذَا عَلِمَ أَنَّ كَسْبَ مُوَرِّثِهِ حَرَامٌ يَحِلُّ لَهُ، لَكِنْ إِذَا عَلِمَ الْمَالِكَ بِعَيْنِهِ فَلَا شَكَّ فِي حُرْمَتِهِ وَوُجُوبِ رَدِّهِ عَلَيْهِ، وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ وَقَيَّدَهُ فِي الظَّهِيرِيَّةِ إِلَخْ، وَفِي مُنْيَةِ الْمُفْتِي: مَاتَ رَجُلٌ وَيَعْلَمُ الْوَارِثُ أَنَّ أَبَاهُ كَانَ يَكْسِبُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحِلُّ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُ الطَّلَبَ بِعَيْنِهِ لِيَرُدَّ عَلَيْهِ حَلَّ لَهُ الْإِرْثُ وَالْأَفْضَلُ أَنْ يَتَوَرَّعَ وَيَتَصَدَّقَ بِنِيَّةِ خُصَمَاءِ أَبِيهِ. اهـ وَكَذَا لَا يَحِلُّ إِذَا عَلِمَ عَيْنَ الْغَصْبِ مَثَلًا وَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ مَالِكَهُ، لِمَا فِي الْبَزَّازِيَّةِ أَخَذَهُ مُوَرِّثُهُ رِشْوَةً أَوْ ظُلْمًا، إِنْ عَلِمَ ذَلِكَ بِعَيْنِهِ لَا يَحِلُّ لَهُ أَخْذُهُ، وَإِلَّا فَلَهُ أَخْذُهُ حُكْمًا أَمَّا فِي الدِّيَانَةِ فَيَتَصَدَّقُ بِهِ بِنِيَّةِ إِرْضَاءِ الْخُصَمَاءِ اهـ وَالْحَاصِلُ أَنَّهُ إِنْ عَلِمَ أَرْبَابَ الْأَمْوَالِ وَجَبَ رَدُّهُ عَلَيْهِمْ، وَإِلَّا فَإِنْ عَلِمَ عَيْنَ الْحَرَامِ لَا يَحِلُّ لَهُ وَيَتَصَدَّقُ بِهِ بِنِيَّةِ صَاحِبِهِ، وَإِنْ

كَانَ مَالًا مُخْتَلِطًا مُجْتَمِعًا مِنَ الْحَرَامِ وَلَا يَعْلَمُ أَرْبَابَهُ وَلَا شَيْئًا مِنْهُ بِعَيْنِهِ حَلَّ لَهُ حُكْمًا، وَالْأَحْسَنُ دِيَانَةً التَّنَزُّهُ عَنْه۔ (شامی 301/7 ط زکریا)

کیوں کہ جب یہ معلوم ہو کہ اس کے مورث کی کمائی حرام کی ہے تب بھی وہ اس کے لئے حلال ہوگا، لیکن جب اس مال کا اصل مالک معلوم ہو تو اب حرمت میں کوئی شک نہیں ہے اور اس کا لوٹانا واجب ہوگا، اور یہی شارح کے قول وقیده فی الظهيرية الخ کا مطلب ہے، اور منیۃ المفتی میں ہے: ایک شخص کا انتقال ہوا، اور ورثہ کے علم میں ہے کہ اس کے والد کی کمائی حرام تھی لیکن ان اموال کا اصل مالک معلوم نہیں ہے تو ورثہ کے لئے یہ حلال ہوگا، البتہ افضل یہ ہے کہ احتیاط کرے اور ان اموال کے اپنے والد کے خصم حضرات کی طرف سے صدقہ کردے، انتہی۔

اسی طرح اس صورت میں بھی حلال نہ ہوگا جبکہ بعینہ شیء مغصوب کا علم ہو گرچہ اس کا مالک معلوم نہ ہو، کیوں کہ بزازیہ میں ہے کہ اس کے مورث نے جو اموال رشوت میں یا ظلم کر کے حاصل کیے تھے، اگر ورثہ کو بعینہ ان کا علم ہو تو ان کے لئے لینا جائز نہیں ہے ورنہ تو قضاء جائز ہے، البتہ دیانۃً حکم یہ ہے کہ اسے خصم حضرات کو راضی کرنے کی نیت سے صدقہ کردے، انتہی۔

خلاصہ یہ کہ اگر ان اموال کے مالکین کا علم ہو تو ان کو لوٹانا ضروری ہے، ورنہ تو اگر بعینہ حرام شیء کا علم ہو تو بھی ان کے

لیے وہ حلال نہیں بلکہ ان کے مالک کی نیت سے صدقہ کرنا ضروری ہے، اور اگر اموال مخلوط ہوں اور ان کے مالک کا بھی علم نہ ہو اور نہ ہی کسی چیز کا بعینہ حرام ہونا معلوم ہو تو قضاء لینا جائز ہے، البتہ دیانۃً احتراز اولیٰ ہے۔

مزید تفصیل کے بعد لکھتے ہیں:

فِي الْمُجْتَبَى: مَاتَ وَكَسْبُهُ حَرَامٌ فَالْمِيرَاثُ حَلَالٌ، ثُمَّ رَمَزَ وَقَالَ: لَا نَأْخُذُ بِهَذِهِ الرِّوَايَةِ، وَهُوَ حَرَامٌ مُطْلَقًا عَلَى الْوَرَثَةِ فَتَنَبَّهْ. اهـ ح، وَمُفَادُهُ الْحُرْمَةُ وَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ أَرْبَابُهُ وَيَنْبَغِي تَقْيِيدُهُ بِمَا إِذَا كَانَ عَيْنَ الْحَرَامِ لِيُوَافِقَ مَا نَقَلْنَاهُ، إِذْ لَوْ اخْتَلَطَ بِحَيْثُ لَا يَتَمَيَّزُ يَمْلِكُهُ مِلْكًا خَبِيثًا، لَكِنْ لَا يَحِلُّ لَهُ التَّصَرُّفُ فِيهِ مَا لَمْ يُؤَدِّ بَدَلَهُ۔ (شامی 302/7)

مجتبیٰ میں ہے: ایک شخص کا انتقال ہوا جس کی کمائی حرام تھی تو اس کا ترکہ حلال ہوگا، پھر کہتے ہیں: ہم اس روایت کو نہیں لیتے ہیں، بلکہ ورثہ کے لئے وہ مال مطلقاً حرام ہے، لہٰذا آگاہ رہیے، اھ، اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ یہ حرام ہے گرچہ اس کے مالک معلوم نہ ہوں، لیکن یہاں ایک قید لگانا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جب کہ حرام شئی کا بعینہ علم ہوتا کہ یہ مسئلہ ہمارے نقل کردہ مسئلہ کے موافق ہو جائے؛ کیوں کہ اگر وہ اس طرح خلط ملط ہوگیا کہ حلال و حرام کا امتیاز باقی نہ رہا تو وہ ان اموال کا ملک خبیث کے ساتھ مالک بن جائے گا، لیکن اس میں تصرف جائز نہیں ہوگا جب تک کہ اس کا بدل نہ ادا کردے۔

بظاہر ان عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ علامہ شامیؒ کے نزدیک اگر مال حرام کا مالک معلوم نہ ہو یا وہ مال حرام غیر مخلوط اور متمیز طریقے پر الگ نہ ہو بلکہ مخلوط ہو تو علامہ شامیؒ کے نزدیک وہ حرام مال ورثاء کے لیے حلال ہوگا لیکن ایسا نہیں ہے؛ بلکہ کتاب الحظر میں جب علامہ شامیؒ نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے تو وہاں مال مخلوط کو بھی ورثاء کے لیے غیر حلال قرار دیا ہے حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم نے فقہ البیوع کے حاشیہ میں اس پر تنبیہ فرمائی ہے۔

آپ لکھتے ہیں:

وليتنبه ان ما ذكره ابن عابدين رحمه الله فى باب البيع الفاسد مطلب فى من ورث مالا حراما من ان الحرمة على الورثة مقيدة بما اذا كان عين المال الحرام بخلاف ما اذا كان مختلطا يوهم ان المخلوط ليس بحرام للورثة ولكنه صرح هنا اى فى كتاب الحظر والاباحة بماياتى "بخلاف ما تركه ميراثا فانه عين المال الحرام وان ملكه بالقبض والخلط عند الامام فانه لا يحل له التصرف فيه قبل اداء ضمانه وكذا لوارثه۔ (حاشیه فقه البیوع 971/2 الباب العاشر)

جاننا چاہئے کہ علامہ ابن عابدینؒ نے باب البیع الفاسد، مطلب فی من ورث مالا حراما میں ذکر فرمایا ہے کہ ورثہ کے لئے اموال کا حرام ہونا اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ جبکہ وہ اموال بعینہ حرام ہوں، برخلاف اس صورت کے جب کے وہ مخلوط ہوں، تو اس سے وہم ہوتا ہے کہ مال مخلوط ورثہ کے لئے حرام نہیں ہے، لیکن خود علامہ شامیؒ نے کتاب الحظر والاباحۃ میں یہ تصریح فرمائی ہے کہ: برخلاف اس صورت

کے جب کہ وہ اسے میراث چھوڑے؛ کیوں کہ یہ بعینہ مال
حرام ہے، گرچہ امام صاحبؒ کے نزدیک قبضہ اور خلط کے
ذریعے اس کا مالک ہو جاتا ہے لیکن ضمان ادا کرنے سے
پہلے اس میں تصرف حلال نہیں، یہی حکم ورثہ کے لئے بھی
ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حرام صریح جس کا انسان مالک نہیں ہوتا مثلاً غصب، چوری، رشوت، سود، بیوع باطلہ کا عوض اجارات باطلہ کی اجرت وغیرہ وہ مطلقاً ورثہ کے لیے حرام ہے خواہ مالک معلوم ہو یا نہ ہو مخلوط ہو یا متمیز اگر مالک معلوم ہو تو اس کو دیدیا جائے ورنہ صدقہ کر یا جائے پھر الگ الگ ہو مخلوط نہ ہو تو بعینہ وہ پورا مال رد یا صدقہ کیا جائے ورنہ قدر حرام کا صدقہ کیا جائے یا تو معلوم ہو یا پھر ظن غالب کا اعتبار کر کے قدر حرام کی تعیین کی جائے۔

حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب لکھتے ہیں:

وكذلك الصحيح أنه لا يحل للورثة إذ اعلموا أنه حرام سواء أعلموا أربابه ام لم يعلموا فان علموا ردوه إلى أربابه وإن لم يعلموا تصدقوا به. (فقه البيوع للعثمانى ٩٧٢/٢)

اوراسی طرح صحیح بات یہ ہے کہ اگر ورثہ کو یہ معلوم ہو کہ وہ مال
حرام ہے تو ان کے لئے حلال نہ ہوگا، خواہ مالک معلوم ہوں
یا نہ، اور اگر مالک معلوم ہوں تو ان کو لوٹانا ضروری ہے، ورنہ
صدقہ کرنا ضروری ہے۔

پہلی دلیل

اور جن عبارات میں ورثاء کے لیے مال حرام کو جائز وحلال قرار دیا گیا ہے وہ روایۃً ودرایۃً مرجوح ہیں۔

کیوں کہ

(۱) پہلی بات تو یہ ہے کہ معلوم ہونے کی صورت میں احناف کے یہاں حرمت متعدی ہوتی ہے اور بعض فقہی عبارات میں جو غیر متعدی ہونے کی تصریح ہے تو علامہ شامی شیخ عبدالوہاب الشعرانیؒ کے حوالہ سے اور انہوں نے شیخ شہاب ابن الشلبیؒ کے حوالہ سے ان عبارات کا محمل یہی بتلایا ہے کہ عدم تعدی عدم علم کی صورت میں ہے معلوم ہونے پر حرمت متعدی ہوگی۔

قَالَ الشَّيْخُ عَبْدُ الْوَهَّابِ الشَّعْرَانِيُّ فِي كِتَابِ الْمِنَنِ: وَمَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ مِنْ أَنَّ الْحَرَامَ لَا يَتَعَدَّى إِلَى ذِمَّتَيْنِ سَأَلْت عَنْهُ الشِّهَابَ ابْنَ الشَّلَبِيِّ فَقَالَ: هُوَ مَحْمُولٌ عَلَى مَا إِذَا لَمْ يَعْلَمْ بِذَلِكَ، أَمَّا مَنْ رَأَى الْمَكَّاسَ يَأْخُذُ مِنْ أَحَدٍ شَيْئًا مِنَ الْمَكْسِ، ثُمَّ يُعْطِيهِ آخَرَ ثُمَّ يَأْخُذُهُ مِنْ ذَلِكَ الْآخَرِ فَهُوَ حَرَامٌ۔ (شامی9/553)

شیخ عبدالوہاب شعرانیؒ نے اپنی کتاب المنن میں فرمایا، کہ جو بات بعض احناف سے منقول ہے کہ حرمت دو ذموں تک متعدی نہیں ہوتی ہے، اس کے متعلق میں نے شیخ شہاب ابن شلبیؒ سے دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا: یہ اس صورت پر محمول ہے جب کہ اس حرمت کا علم نہ ہو، اور جو شخص ٹیکس وصولنے والے کو کسی سے ٹیکس وصولتے ہوئے دیکھے، پھر دیکھے کہ اس نے وہ مال کسی دوسرے شخص کو دے دیا ہے،

اور پھر یہ اس شخص سے لے تو اس کا اس شخص سے لینا بھی
حرام ہے۔

فقه البیوع میں ہے: وما ورد في كلام بعض فقهاء الحنفية أن الحرمة لا تتعدى إلى ذمتين فهو محمول على ما اذا لم يعلم بذلك أي إذا لم يعلم الآخذ أن هذا المال حرام غير مملوك للمعطى-

(۹۷۲-۱/۲۹۷)

جو بات بعض احناف سے منقول ہے کہ حرمت دو ذموں تک
متعدی نہیں ہوتی ہے تو وہ اس صورت پر محمول ہے جب کہ
حرمت کا علم نہ ہو یعنی لینے والے کو اس بات کا علم نہ ہو کہ یہ
مال حرام ہے دینے والے کی ملکیت میں نہیں ہے۔

بلکہ علامہ شرنبلالیؒ نے دو ذموں تک حرمت متعدی نہیں ہوتی اس قول کو رد کرنے کے لیے مستقلا ایک رسالہ تالیف فرمایا ہے: جس کا نام ہے "حفظ الأصغرين عن اعتقاد من زعم أن الحرام لا يتعدى لذمتين"

اس میں حضرت رحمۃ اللہ علیہ نے بڑے سخت لہجہ میں اس قول کو رد فرمایا ہے اور اسے غیر ثابت النسبت قول قرار دیا ہے۔

آپ لکھتے ہیں:

وان اطلاق قول الكنز "وملك بلا حل انتفاع" تصريح ببقاء الحرمة وشامل كل من علم بالغصب مع تبدل العين قبل اداء بدلها وطيب خاطر المغصوب منه فلم يصح ما نسب إلى ابي حنيفة من الحرام لا يتعدى ولا ينتقل إلى ذمتين إذ لا اصل لذلك فى المذهب ولذا صرح بحرمة تناول المغصوب ولو خلط بغيره بحيث لا تميز أو تعسر تمييزه في كثير من الكتب المعتمدة وهي صريحة۔

في بطلان ما يجرى على لسان الجهلة من أن الحرمة لاتنتقل إلى ذمتين وينسبون ذلك لمذهب الامام الاعظم وكيف ينسب ذلك لمذهب الامام الاعظم وقد امتنع عن اكل اللحم لما غصبت شاة في زمنه فسأل كم تعيش للشاة وتوقاه خشية وصول لحم المغصوب إليه لعلمه بوقوع الغصب وهو رد على من يزعم عدم تعدى الحرام لذمتين۔

فان قلت يمكن أن يكون امتناع الامام تورع التوقي الشبهات لاللحرمة قلت صريح مذهبه بما قلناه من تعلق الحرمة بالعين المغصوبة فكل من علم به حرم عليه تناوله كما قدمناه عن الفتاوى۔ (حفظ الاصغرين مخطوطة)

کنز میں مذکور یہ قول کہ وہ مالک ہو جائے گا لیکن انتفاع حلال نہیں ہوگا، اس بات کی صراحت ہے کہ اس میں حرمت باقی ہے، اور ہر صورت کو یہ حکم شامل ہے جس میں غصب کا علم ہو، اور ضمان کی ادائیگی سے قبل تبدل عین ہو اور مغصوب منہ کی اس پر رضامندی ہو، لہٰذا امام صاحبؒ کی جانب جو قول منسوب ہے کہ حرام متعدی نہیں ہوتا اور دو ذموں تک نہیں پہونچتا تو مذہب احناف میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

اسی وجہ سے کئی معتبر کتابوں میں یہ تصریح موجود ہے کہ شئی مغصوب کا لینا حرام ہے اگر چہ وہ دوسرے اموال کے ساتھ اس طرح خلط ہو جائے کہ امتیاز ممکن نہ رہے یا متعذر رہو، اور اس سے صراحۃً ان ناواقفین کی بات باطل ہو جاتی ہے جو

کہتے ہیں کہ حرمت دو ذموں تک متعدی نہیں ہوتی ہے، اور اسے امام صاحبؒ کا مذہب ٹھہراتے ہیں، یہ بات امام صاحبؒ کی طرف کیسے منسوب کی جاسکتی ہے، حالانکہ خود امام صاحب نے اپنے زمانے میں ایک بکری کے غصب ہوجانے کی صورت میں گوشت نہیں کھایا، اور دریافت کیا کہ ایک بکری کتنے سال تک زندہ رہ سکتی ہے، اور اتنی مدت بکری کے گوشت سے احتراز کرتے رہے، اس خوف سے کہ کہیں وہ اسی مغصوب بکری کا گوشت نہ ہو، اور یہ ان لوگوں پر رد ہے جنھیں گمان ہے کہ حرمت دو ذموں تک متعدی نہیں ہوتی ہے۔

اگر کوئی اشکال کرے کہ امام صاحب کا یہ احتراز کرنا شبہات سے بچنے کے لئے بطور ورع وتقوی تھا نہ کہ حرام ہونے کہ وجہ سے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جو ہم نے کہا ہے وہی ان کا صریح مذہب ہے کہ حرمت عین مغصوبہ سے متعلق ہوتی ہے، لہٰذا جس شخص کو بھی حرمت کا علم ہوگا اس کے لئے اس کا لینا حرام ہوگا جیسا کہ ہم نے فتاوی سے نقل کیا ہے۔

دوسری دلیل

دوسری بات یہ ہے کہ روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ حرمت صورت حال کی واقفیت کی صورت میں متعدی ہوتی ہے؛ چنانچہ حدیث شاۃ مصلیہ اس کی واضح دلیل ہے جسے امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں نقل کیا ہے:

عَنْ عَاصِمٍ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَارَ قَوْمًا مِنَ الْأَنْصَارِ فِي دِيَارِهِمْ، فَذَبَحُوا لَهُ شَاةً، وَصَنَعُوا لَهُ مِنْهَا طَعَامًا، فَأَخَذَ مِنَ اللَّحْمِ شَيْئًا فَلَاكَهُ، فَمَضَغَهُ سَاعَةً لَا يُسِيغُهُ، فَقَالَ: "مَا شَأْنُ هَذَا اللَّحْمِ؟ فَقَالُوا: شَاةٌ لِفُلَانٍ ذَبَحْنَاهَا حَتَّى يَجِيءَ، فَنُرْضِيَهِ مِنْ ثَمَنِهَا، قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَطْعِمُوهَا الْأُسَرَاءَ"۔

وَفِي رِوَايَةٍ: عَنْ عَاصِمِ بْنِ كُلَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ: أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " صَنَعَ طَعَامًا، فَدَعَاهُ فَقَامَ إِلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَقُمْنَا مَعَهُ، فَلَمَّا وَضَعَ الطَّعَامَ تَنَاوَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِضْعَةً مِنْ ذَلِكَ اللَّحْمِ، فَلَاكَهَا فِي فِيهِ طَوِيلًا، فَجَعَلَ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَأْكُلَهَا، فَأَلْقَهَا مِنْ فِيهِ، وَأَمْسَكَ عَنِ الطَّعَامِ، فَلَمَّا رَأَيْنَا مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَلِكَ أَمْسَكْنَا عَنْهُ۔

فَدَعَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَاحِبَ الطَّعَامِ، فَقَالَ: "أَخْبِرْنِي عَنْ لَحْمِ هَذَا، مِنْ أَيْنَ هُوَ؟ قَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، شَاةٌ كَانَتْ لِصَاحِبٍ لَنَا، فَلَمْ يَكُنْ عِنْدَنَا فَنَشْتَرِيَهَا، وَعَجِلْنَا بِهَا، وَذَبَحْنَاهَا، وَصَنَعْنَاهَا لَكَ حَتَّى يَجِيءَ، فَنُعْطِيَهُ ثَمَنَهَا، فَأَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَفْعِ الطَّعَامِ وَأَمَرَ أَنْ يُطْعِمَهُ الْأُسَرَاءَ"، قَالَ عَبْدُ الْوَاحِدِ: قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي حَنِيفَةَ: مِنْ أَيْنَ أَخَذْتَ هَذَا: "الرَّجُلُ يَعْمَلُ فِي مَالِ الرَّجُلِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ، يَتَصَدَّقُ بِالرِّبْحِ؟ قَالَ: أَخَذْتُهُ مِنْ حَدِيثِ عَاصِمٍ۔

(مسند أبي حنيفة رواية الحصكفي)

ترجمہ: عاصم، ابو بردہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ انصاری صحابہ سے ان کے گھروں میں ملاقات کی، تو انھوں نے آپ کے لئے ایک بکری ذبح

کر کے اس سے کھانا بنایا، آپ اس گوشت میں سے کچھ چبانے لگے، کچھ دیر چبانے پر بھی جب آپ نگل نہیں سکے تو آپ نے فرمایا، اس گوشت کو کیا ہوا ہے؟ تو صحابہ نے فرمایا یہ فلاں کی بکری ہے، ہم نے اسے ذبح کر لیا ہے، اور وہ جب آئے گا تو اس کو بکری کی قیمت دے کر راضی کر لیں گے، راوی کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: اسے قیدیوں کو کھلا دو۔

اور ایک روایت میں ہے کہ عاصم بن کلیب اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ایک صحابی نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے کھانا بنا کر آپ کو دعوت دی، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ان کے گھر گئے اور ہم بھی ساتھ ہو لیے، جب ان صحابی نے کھانا رکھا تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے گوشت کا ایک ٹکڑا لیا اور کافی دیر تک اسے اپنے منہ میں چباتے رہے، لیکن اسے کھا نہیں پائے اور اسے منہ سے نکال کر پھینک دیا اور کھانے سے رک گئے، جب ہم نے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو دیکھا تو ہم نے بھی کھانا چھوڑ دیا، پھر آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے دعوت دینے والے کو طلب فرمایا، اور فرمایا: اس گوشت کے بارے میں مجھے بتلاؤ، کہاں سے لیا ہے؟ تو انھوں نے کہا: اے اللہ کے رسول ہمارے ایک ساتھی کی بکری تھی، اور وہ یہاں تھا نہیں کہ اس سے خریدتے، اور ہمیں جلدی بھی تھی اس لئے ہم نے اسے ذبح کر دیا اور آپ کے لئے کھانا بنا دیا، اور جب وہ ساتھی آئے گا تو اسے

اس کی قیمت ادا کردیں گے، تو آپ ﷺ نے حکم فرمایا کہ کھانا اٹھا لیا جائے اور قیدیوں کو کھلا دیا جائے، عبد الواحد فرماتے ہیں: کہ میں نے امام ابوحنیفہ سے کہا کہ آپ نے یہ مسئلہ کہاں سے اخذ فرمایا کہ جو شخص کسی دوسرے کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر عمل تجارت وغیرہ کرے تو وہ اس کے نفع کو صدقہ کرے گا؟ تو آپؒ نے فرمایا کہ حضرت عاصم کی حدیث سے۔

اس حدیث میں جب آپ ﷺ کو معلوم ہو گیا کہ بکری مالک کی اجازت کے بغیر لی گئی ہے تو آپ نے نہیں کھایا اور نہ دیگر اصحاب کو کھانے کے لیے فرمایا بلکہ فقراء ومحتاج لوگوں پر صدقہ کرنے کا حکم دیا۔

وان هذه الرواية تدل على امرين الأول أن الذابح للشاة ملك الشاة بالذبح والطبخ فكان ما قدمه إلى النبي الكريم صلى الله عليه وسلم مملوكا له ولكن النبي الكريم امتنع من أكله فظهر لهذا أن الغاصب وإن كان يملك المغصوب بالتغيير فلايحل له الانتفاع به ولا تقديمه الى أحد هدية اواباحة قبل اداء البدل۔

(فقه البيوع ٢/٩٨٥)

اس حدیث سے دو باتوں پر دلالت ہوتی ہے: پہلی یہ کہ بکری کو ذبح کرنے والا اسے ذبح کرنے اور پکانے کی وجہ سے اس کا مالک ہو گیا تھا، اس لئے انھوں نے آپ کے سامنے جو کھانا پیش کیا تھا وہ ان کی ملکیت میں تھا، لیکن پھر بھی آپ ﷺ نے کھانے سے منع فرمادیا جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ غاصب تغییر کے ذریعہ گرچہ شیٔ مغصوب

کا مالک ہو جاتا ہے، لیکن ضمان ادا کرنے سے پہلے پہلے اس سے انتفاع اس کے لئے حلال نہیں ہوتا اور نہ ہی کسی کو ہدیۃً یا اباحۃً دینا جائز ہوتا ہے۔

اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد امام محمدؒ فرماتے ہیں:

وبه نأخذ ولو كان اللحم على حاله الأول لما أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يطعمه الأسارى ولكنه رأه قد خرج عن ملك الأول وكره أكله لأنه لم يضمن قيمته لصاحبه الذي أخذت شاته۔۔۔ والاسارى عندنا أهل السجن المحتاجون.

(كتاب الآثار لمحمدؒ باب الدعوة ص۲۰۰)

اور اسی مسئلہ کو ہم لیتے ہیں، اور اگر گوشت اپنی پہلی ہی حالت پر ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اسے قیدیوں کو دینے کے لئے نہ فرماتے، لیکن آپ نے جان لیا کہ یہ پہلے شخص کی ملکیت سے نکل چکا ہے، اور اسے کھانے کو مکروہ جانا کیونکہ ابھی اس شخص نے بکری کے مالک کو ضمان نہیں ادا کیا تھا۔۔۔اور اساری سے مراد ہمارے نزدیک محتاج قیدی ہیں۔

صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

ولا يحل له الانتفاع بها حتى يؤدي بدلها استحسان والقياس أن يكون له ذلك وهو قول الحسن وزفر، وهكذا عن أبي حنيفة رحمه الله رواه الفقيه أبو الليث. ووجهه ثبوت الملك المطلق للتصرف؛ ألا ترى أنه لو وهبه أو باعه جاز. وجه الاستحسان قوله عليه الصلاة والسلام في الشاة المذبوحة المصلية بغير رضاء صاحبها "أطعموها الأسارى" أفاد الأمر بالتصدق زوال ملك المالك

وحرمة الانتفاع للغاصب قبل الإرضاء، ولأن في إباحة الانتفاع فتح باب الغصب فيحرم قبل الإرضاء حسما لمادة الفساد ونفاذ بيعه وهبته مع الحرمة لقيام الملك كما في الملك الفاسد. وإذا أدى البدل يباح له؛ لأن حق المالك صار موفى بالبدل فحصلت مبادلة بالتراضي، وكذلك إذا أبرأه لسقوط حقه به، وكذا إذا أدى بالقضاء أو ضمنه الحاكم أو ضمنه المالك لوجود الرضا منه؛ لأنه لا يقضي إلا بطلبه۔ (الهداية في شرح بداية المبتدي 4/ 300)

اس کے لئے اس سے انتفاع جائز نہیں ہے یہاں تک کے اس کا بدل دیدے، اور یہ استحسان ہے جبکہ قیاس تقاضا کرتا ہے کہ اس کے لئے جائز ہو اور یہی امام حسنؒ و زفرؒ کا قول ہے، اور اسی طرح فقیہ ابو اللیثؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت فرمایا ہے، جس کی علت یہ ہے کہ تصرف کی وجہ سے ملک مطلق ثابت ہوگئی ہے، کیا یہ نہیں دیکھتے ہو کہ اس کے لئے اس شئی کا فروخت کرنا یا ہبہ کرنا جائز ہے، اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مالک کی اجازت لئے بغیر ذبح کی جانے والی بکری کے بارے میں آپؐ نے فرمایا کہ اسے قیدیوں کو کھلا دو، صدقہ کرنے کے حکم سے یہ بات مستفاد ہوتی ہے کہ مالک کی ملکیت زائل ہوگئی ہے اور غاصب کے لئے مالک کو راضی کرنے سے پہلے اس سے انتفاع جائز نہیں ہے، نیز اس لئے بھی کہ اباحت انتفاع میں غصب کا دروازہ کھولنا ہے؛ اس لئے سدا للباب بھی مالک کو راضی کرنے سے پہلے

انتفاع حرام ہوگا، اور اس کی بیع و ہبہ کا نافذ ہونا تو وہ اس کی ملکیت کے ثابت ہونے کی وجہ سے ہے جیسا کہ ملک فاسد میں ہوتا ہے، اور جب وہ بدل ادا کردے تو انتفاع اس کے لئے جائز ہو جائے گا؛ کیوں کہ مالک کا حق بدل کے ذریعہ وصول ہوگیا؛ لہٰذا یہ مبادلہ آپسی رضامندی سے ہوا ہے، اور یہی حکم اس وقت ہے جب مالک اس کو بری کردے اس کے حق کے اس شیء سے ساقط ہوجانے کی وجہ سے، اور یہی حکم اس وقت ہے جب وہ قضاء قاضی کے ذریعہ ادا کرے یا حاکم وقت اسے ضامن بنائے، کیوں کہ یہاں مالک کی رضامندی موجود ہے، اس لئے کہ قاضی کا فیصلہ بغیر مالک کے مطالبے کے نہیں ہوگا۔

درر الحکام میں ہے: أَطْعِمُوهَا الْأُسَارَى. وَهَذَا الْأَمْرُ الْعَالِي يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ حِلِّ انْتِفَاعِ الْغَاصِبِ قَبْلَ أَدَاءِ الضَّمَانِ وَقَبْلَ الْإِرْضَاءِ عِنْدَ زَوَالِ مِلْكِ الْمَالِكِ. فَأَمْرُهُ بِالتَّصَدُّقِ مَعَ كَوْنِ الْمَالِكِ مَعْلُومًا يُبَيِّنُ أَنَّ الْغَاصِبَ قَدْ مَلَكَهَا إذْ مَالُ الْغَيْرِ يُحْفَظُ عَنْهُ إذَا أَمْكَنَ وَثَمَنُهُ بَعْدَ الْبَيْعِ فَلَمَّا أَمَرَهُ بِالتَّصَدُّقِ بِهَا دَلَّ عَلَى أَنَّهُ مَلَكَهَا وَعَلَى حُرْمَةِ الِانْتِفَاعِ قَبْلَ الْإِرْضَاءِ۔ (درر الحكام في شرح مجلة الأحكام 2/ 551)

اطعموها الأسارى: آپ ﷺ کا یہ فرمان عالی اس بات پر دال ہے کہ ادائیگئ ضمان اور مالک کو راضی کرنے سے قبل اصل مالک کی ملکیت زائل ہوجانے کے باوجود غاصب کے لئے انتفاع جائز نہیں ہے، لہٰذا آپ ﷺ کا

مالک کے معلوم ہوتے ہوئے صدقہ کردینے کا حکم دینا اس بات پر دال ہے کہ غاصب اس کا مالک ہوگیا ہے؛ کیوں کہ کسی دوسرے کا مال اور بیع کے بعد اس کا ثمن حتی الامکان اس کے لئے محفوظ رکھا جائے گا، لہٰذا جب آپ نے تصدق کا حکم فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ اس کا مالک ہوگیا ہے؛ نیز مالک کو راضی کرنے سے پہلے اس کے لئے انتفاع جائز نہیں ہے۔

معلوم ہوا کہ علم کے ساتھ حرمت متعدی ہوتی ہے، لہٰذا یہاں بھی ورثاء کے لیے حرام مال سے استفادہ جائز نہیں ہوگا بالخصوص جبکہ وراثت ملک اضطراری اور ملک خلافہ ہے۔

تیسری دلیل

تیسری بات یہ ہے کہ وراثت ملک خلافہ ہے یعنی مورث کے لیے جو ملک ثابت ہوتی ہے جن صفات کے ساتھ ثابت ہوتی ہے، بعینہ وہی ملک انھیں صفات کے ساتھ ورثہ کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ اس لیے فقہاء کرام نے یہ قاعدہ لکھا ہے:

الملك الثابت للوارث هو الملك الذى كان للمورث۔

(قواعد الفقه صفحہ ۱۲۸ قاعدہ ۳۴۶)

(وارث کے لئے وہی ملکیت ثابت ہوتی ہے جو مورث کے لئے تھی۔)

یہی وجہ ہے کہ اگر مورث نے کوئی چیز خریدی پھر اس کے انتقال کے بعد کوئی عیب سابق معلوم ہوا تو یہ وارث بھی اس سامان کو عیب کی بنیاد پر واپس کر سکتا ہے۔

اذا شترى المورث شيئا ثم بعد موته ظهر به عيب يوجب الرد فان للوارث حق الرد على بائع المورث واسترداد الثمن ومنها إذ اشترى المورث أمة أو سلعة ورثها الوارث ثم ظهر أنها مستحقة أو أن المورث مغرور فيها فان للوارث حق الرد واسترداد الثمن كذلك.

(موسوعه القواعد الفقهية للغزی۸۷۲/۱۰)

اگر مورث کوئی چیز خریدے پھراس کی موت کے بعد اس میں موجب ردعیب ظاہر ہواتو وارث کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مورث کے بائع کو وہ شی ءلوٹادے اور ثمن واپس لے لے، اور اسی میں سے یہ بھی ہے کہ اگر مورث نے باندی یا کوئی سامان خریدا پھر ورثہ کو وہ وراثت میں مل گیا اور اس کے بعد ظاہر ہوا کہ اس سامان کا مستحق کوئی دوسرا شخص ہے یا بائع کو اس میں غرر لاحق ہوا ہےتو وارث کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ سامان لوٹادے اور ثمن واپس لے لے۔

بلکہ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ کی تحقیق کے مطابق جو قبضہ مورث کا ہوتا ہے بعینہ وہی قبضہ اسی صفت کے ساتھ وارث کا ہوتا ہے۔آپ لکھتے ہیں:

''اور وارث گو ظاہر پرستوں کی نظر میں قبل القبض مالک ہو جاتا ہے۔مگر جب یہ لحاظ کیا جائے کہ وارث قائم مقام مورث ہوجاتا ہےاور بحکم یوصیکم اللہ خدا کی طرف سے یہ تبدیلی ہوتی ہےتو یہ بات خودواجب التسلیم ہوجاتی ہے کہ جیسے در صورت تبدیلی اجسام یکے بجائے دیگرے وہ فوقیت وتحستیت جو جسم اول کہ بہ نسبت فرش وسقف حاصل تھی بعینہ جسم ثانی کی طرف عائد ہوجاتی ہے ایسے ہی اس صورت میں قبضہ مورث بعینہ اس کی طرف خود عائد ہوجاتا ہے''۔(ادلہ کاملہ ۱۳۷)

حضرت مفتی سعید صاحب رحمہ اللہ اس کی تسہیل میں لکھتے ہیں: اسی طرح مورث اٹھ جاتا ہے اور وارث اس کی جگہ بیٹھ جاتا ہے اور مورث جن چیزوں کا جس طرح مالک تھا وارث ان چیزوں کا اسی طرح مالک بن جاتا ہے۔

(ادلۂ کاملہ ۱۳۶)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ وارث کی ملک درحقیقت مورث ہی کی ملک ہے اور یہ طے ہے کہ مورث کی ملک خبیث ہے واجب الرد یا واجب التصدق ہے تو پھر وارث کے لیے یہ ملک کیسے حلال اور جائز ہو جائے گی جبکہ کوئی سبب یا عقد بھی نہیں پایا جا رہا ہے ابن رشد المالکیؒ نے جو بات لکھی ہے، وہ فقہ حنفی کی بھی ترجمانی ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

وأما الميراث فلا يطيب المال الحرام هذا هو الصحيح الذي يوجبه النظر وقدروى عن بعض من تقدم أن الميراث يطيبه للوارث وليس ذلك بصحيح۔ (المقدمات الممهدات ۲/٦١٧)

میراث کے ذریعے حرام مال پاکیزہ نہیں ہوتا، یہی صحیح قول ہے اور غور وفکر کا مقتضی ہے، اور جو بعض متقدمین سے مروی ہے کہ میراث وارث کے لئے پاک ہو جاتی ہے یہ بات صحیح نہیں ہے۔

تصدق واجب یا مستحب:

اس تفصیل سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جب معلوم ہونے کی صورت میں حرمت متعدی ہوتی ہے، نیز وارث کی ملک، ملک خلافہ ہے تو جس طرح مورث پر لازم تھا کہ وہ مالک تک پہونچائے اور بصورت تعذر، صدقہ کرنا واجب تھا اسی طرح

وارث پر بھی بعینہ یہی حکم متوجہ ہوگا اور صدقہ کرنا واجب ہوگا صرف مستحب نہیں رہے گا وارث خواہ غنی ہو یا فقیر جیسا کہ مورث خواہ غنی ہوتا یا فقیر ہوتا بہر حال اس کے لیے رد الی المالک یا تصدق واجب تھا اور وارث کے لیے یہ حکم عام ہے خواہ مال حرام مخلوط ہو یا غیر مخلوط ہمارے فقہاء نے تعذر رد الی المالک کی صورت میں مطلقاً تصدق کو واجب قرار دیا ہے بلکہ صاحب درمختار نے اسے اپنے تمام ہی فقہاء احناف کا اجماعی واتفاقی قول قرار دیا ہے۔ آپ لکھتے ہیں:

علیه دیون ومظالم جهل اربابها وایس من علیه ذلك من معرفتهم فعلیه التصدق بقدرها من ماله وان استغرقت جمیع ماله هذا مذهب اصحابنا لا نعلم بینهم خلافا۔

(الدر مع الرد ۲۰۸/۱۳کتاب اللقطه ط اتحاد فرفور)

ایک شخص نے کئی لوگوں سے قرض لے رکھا ہے اور ظلما مال
لے رکھا ہے اور ان اموال کے اصل مالک معلوم نہیں ہے
اور نہ ہی ان کی معرفت ہے تو اس پر لازم ہے کہ اتنی ہی
مقدار میں مال صدقہ کردے، گرچہ اس میں اس کا پورا مال
ہی کیوں نہ چلا جائے، یہی ہمارے اصحاب کا مذہب ہے
جس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

عالمگیری میں ہے:

والسبیل في المعاصي ردها و ذلك ها هنا برد الماخوذ ان تمکن من رده بان عرف صاحبه وبالتصدق به ان لم یعرفه۔

(الفتاوی الهندیه ۴۰۳/۵، کتاب الکراهیه ط اتحاد)

معاصی سے چھٹکارا پانے کا طریقہ یہی ہے کہ صاحب حق کو

اس کا حق پہنچا دیا جائے، اور یہ اس مقام پر اس طرح ہوگا
کہ لی جانے والی شی ء اس کے مالک کو لوٹا دی جائے اگر ممکن
ہو یعنی اس کا مالک معلوم ہو، اور اگر مالک معلوم نہ ہو تو صدقہ
کردے۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں:

ویردونها علی اربابها ان عرفوهم والا تصدقوا بها لان سبیل الکسب الخبیث التصدق اذا تعذر الرد علی صاحبه۔

(الدر مع الرد ۵۵۳/۹ ط زکریا.)

اور ان اموال کو ان کے مالکوں کو لوٹا دے اگر معلوم ہوں
ورنہ صدقہ کردے؛ کیوں کہ کسب خبیث کا راستہ اس کو صدقہ
کردینا ہے جب اس کے مالک کو لوٹانا متعذر رہو۔

معارف السنن میں ہے:

من ملك بملك خبيث ولم يمكنه الرد الی المالك فسبیله التصدق علی الفقراء۔ (معارف السنن۲/۳٤ ط اشرفیه دیوبند)

صاحب بذل علامہ سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

ففي جمیع الاحوال المال الحاصل له حرام علیه ولکن ان اخذ من غیر عقد ولم یملکه یجب علیه ان یرده علی مالکه ان وجد المالك والا ففي جمیع الصور یجب علیه ان یتصدق بمثل تلك الاموال علی الفقراء۔ (بذل المجهود۱/۳۵۹ باب فرض الوضوء کتاب الطهارہ)

ان تمام احوال میں اس کو حاصل ہونے والا مال اس کے لئے
حرام ہے، لیکن اگر بغیر عقد کیے ہوئے لے گا تو اس کا مالک
نہیں ہوگا بلکہ لوٹانا واجب ہوگا اگر مالک معلوم ہو ورنہ مذکورہ

تمام صورتوں میں اتنی ہی مقدار میں مال کا صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔

حضرت مفتی شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

مال حرام اور ربح خبیث کو صدقہ کرنے کا حکم ایک خاص اصل پر مبنی ہے وہ یہ کہ جن اموال کے مالک معلوم نہ ہوں یا ان تک پہنچانا متعذر ہو وہ بحکم لقطہ ہوتے ہیں اور حکم لقطہ کا یہی ہے کہ جب مالک کے ملنے سے مایوسی ہوجائے تو مالک کی طرف سے اس کا صدقہ کر دیا جائے۔۔۔ مال حرام جس کا صدقہ کرنا واجب قرار دیا جاتا ہے وہ ہر مال حرام نہیں بلکہ صرف وہ مال حرام ہے جس کے مالک نامعلوم یا لاپتہ ہونے کی وجہ سے مالک کو واپس نہیں کیا جاسکتا۔

(امداد المفتین ۳۸۵-۳۸۶ طزکریا دیوبند)

حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم ایک موقع پر لکھتے ہیں یہ بات تقریباً مسلّم ہے کہ کسب خبیث کا واجب التصدق ہونا اس بنا پر ہے کہ اس کا صحیح مالک یا تو معلوم نہیں یا اس تک پہنچانا متعذر رہے لہٰذا وہ لقطہ کے حکم میں ہوگیا۔

(فتاوی عثمانی ۳/۱۳۶ طزکریا)

ان سب عبارات کا خلاصہ یہی ہے کہ جب کاسب حرام اور مورث کے لیے مطلقاً تصدق واجب ہے تو اس کے جانشین وخلیفہ وارث کے لیے بھی یہی حکم ہوگا اور صدقہ واجب ہوگا تاکہ براءت ذمہ متحقق ہو۔

علامہ شامیؒ کی رائے

البتہ علامہ شامیؒ کی بعض عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مالک معلوم نہ ہو اور مال حرام مخلوط ہو تو پھر تصدق واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔

آپ لکھتے ہیں:

فَإِنَّهُ إِذَا عَلِمَ أَنَّ كَسْبَ مُوَرِّثِهِ حَرَامٌ يَحِلُّ لَهُ، لَكِنْ إِذَا عَلِمَ الْمَالِكَ بِعَيْنِهِ فَلَا شَكَّ فِي حُرْمَتِهِ وَوُجُوبِ رَدِّهِ عَلَيْهِ، وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ وَقَيَّدَهُ فِي الظَّهِيرِيَّةِ إلَخْ۔

وَفِي مُنْيَةِ الْمُفْتِي: مَاتَ رَجُلٌ وَيَعْلَمُ الْوَارِثُ أَنَّ أَبَاهُ كَانَ يَكْسِبُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحِلُّ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُ الطَّلَبَ بِعَيْنِهِ لِيَرُدَّ عَلَيْهِ حَلَّ لَهُ الْإِرْثُ وَالْأَفْضَلُ أَنْ يَتَوَرَّعَ وَيَتَصَدَّقَ بِنِيَّةِ خُصَمَاءِ أَبِيهِ. اهـ وَكَذَا لَا يَحِلُّ إذَا عَلِمَ عَيْنَ الْغَصْبِ مَثَلًا وَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ مَالِكَهُ، لِمَا فِي الْبَزَّازِيَّةِ أَخَذَهُ مُوَرِّثُهُ رِشْوَةً أَوْ ظُلْمًا، إنْ عَلِمَ ذَلِكَ بِعَيْنِهِ لَا يَحِلُّ لَهُ أَخْذُهُ، وَإِلَّا فَلَهُ أَخْذُهُ حُكْمًا أَمَّا فِي الدِّيَانَةِ فَيَتَصَدَّقُ بِهِ بِنِيَّةِ إرْضَاءِ الْخُصَمَاءِ اهـ

وَالْحَاصِلُ أَنَّهُ إنْ عَلِمَ أَرْبَابَ الْأَمْوَالِ وَجَبَ رَدُّهُ عَلَيْهِمْ، وَإِلَّا فَإِنْ عَلِمَ عَيْنَ الْحَرَامِ لَا يَحِلُّ لَهُ وَيَتَصَدَّقُ بِهِ بِنِيَّةِ صَاحِبِهِ، وَإِنْ كَانَ مَالًا مُخْتَلِطًا مُجْتَمِعًا مِنْ الْحَرَامِ وَلَا يَعْلَمُ أَرْبَابَهُ وَلَا شَيْئًا مِنْهُ بِعَيْنِهِ حَلَّ لَهُ حُكْمًا، وَالْأَحْسَنُ دِيَانَةً التَّنَزُّهُ عَنْه۔ (شامی 301/7 ط زکریا)

کیوں کہ جب یہ معلوم ہو کہ اس کے مورث کی کمائی حرام کی ہے تب بھی وہ اس کے لئے حلال ہوگا، لیکن جب اس مال کا اصل مالک معلوم ہو تو اب حرمت میں کوئی شک نہیں ہے اور اس کا لوٹانا واجب ہوگا، اور یہی شارح کے قول وقیدہ فی الظهيرية الخ کا مطلب ہے۔

اور منیۃ المفتی میں ہے: ایک شخص کا انتقال ہوا، اور ورثہ کے علم میں ہے کہ اس کے والد کی کمائی حرام تھی لیکن ان اموال کا اصل مالک معلوم نہیں ہے تو ورثہ کے لئے یہ حلال ہوگا،

البتہ افضل یہ ہے کہ احتیاط کرے اور ان اموال کے اپنے والد کے خصم حضرات کی طرف سے صدقہ کردے، اھ، اسی طرح اس صورت میں بھی حلال نہ ہوگا جبکہ بعینہ شیء مغصوب کا علم ہو گرچہ اس کا مالک معلوم نہ ہو، کیوں کہ بزازیہ میں ہے کہ اس کے مورث نے جو اموال رشوت میں یا ظلم کرکے حاصل کیے تھے، اگر ورثہ کو بعینہ ان کا علم ہو تو ان کے لئے لینا جائز نہیں ہے ورنہ تو قضاء جائز ہے، البتہ دیانۃً حکم یہ ہے کہ اسے خصم حضرات کو راضی کرنے کی نیت سے صدقہ کردے، اھ۔

خلاصہ یہ کہ اگر ان اموال کے مالکین کا علم ہو تو ان کو لوٹانا ضروری ہے، ورنہ تو اگر بعینہ حرام شیء کا علم ہو تو بھی ان کے لیے وہ حلال نہیں بلکہ ان کے مالک کی نیت سے صدقہ کرنا ضروری ہے، اور اگر اموال مخلوط ہوں اور ان کے مالک کا بھی علم نہ ہو اور نہ ہی کسی چیز کا بعینہ حرام ہونا معلوم ہو تو قضاء لینا جائز ہے، البتہ دیانۃً احتراز اولیٰ ہے۔

یہ رائے قابل غور ہے

لیکن استحباب کا قول درست نہیں ہے سابق میں ذکر کردہ فقہاء کے اطلاقات کے خلاف ہے پھر یہ کہ خود علامہ شامیؒ کی بعض دوسری عبارتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اداء بدل سے پہلے ورثاء کے لیے اس مال حرام میں تصرف حلال ہی نہیں ہے خواہ عین حرام ہو یا مخلوط ہو جس کا لازمی اور منطقی نتیجہ یہ ہوگا کہ

ورثاء پر اداء بدل یا تصدق لازم ہے قبل اس کے تصرف ناجائز ہے ہاں یہ الگ بات ہے کہ ورثاء پر تصدق دیانۃ لازم ہوگا قضاءً نہیں۔ آپ لکھتے ہیں:

ما تركه ميراثا فانه عين المال الحرام وإن ملكه بالقبض والخلط عند الامام فانه لايحل له التصرف فيه قبل أداء ضمانه وكذا لوارثه ثم الظاهر أن الحرمة على الورثة في الديانة لا الحكم۔

(شامي ٤/٩٥٥ ط زكريا)

جواس نے میراث چھوڑی ہے تو وہ عین مال حرام ہے گرچہ وہ قبضہ اور خلط کی وجہ سے امام صاحبؒ کے قول کے مطابق اس کا مالک ہوجائے گا، لیکن ادائیگی ضمان سے قبل اس کے لئے انتفاع جائز نہ ہوگا، اور یہی حکم وارث کے لئے بھی ہے، اور پھر ظاہر یہ ہے کہ ورثہ کے لئے حرمت دیانۃ ہے نہ کہ قضاء۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

فِي الْمُجْتَبَى: مَاتَ وَكَسْبُهُ حَرَامٌ فَالْمِيرَاثُ حَلَالٌ، ثُمَّ رَمَزَ وَقَالَ: لَا نَأْخُذُ بِهَذِهِ الرِّوَايَةِ، وَهُوَ حَرَامٌ مُطْلَقًا عَلَى الْوَرَثَةِ فَتَنَبَّهْ. اهـ ح، وَمُفَادُهُ الْحُرْمَةُ وَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ أَرْبَابُهُ۔

وَيَنْبَغِي تَقْيِيدُهُ بِمَا إذَا كَانَ عَيْنَ الْحَرَامِ لِيُوَافِقَ مَا نَقَلْنَاهُ، إذْ لَوْ اخْتَلَطَ بِحَيْثُ لَا يَتَمَيَّزُ يَمْلِكُهُ مِلْكًا خَبِيثًا، لَكِنْ لَا يَحِلُّ لَهُ التَّصَرُّفُ فِيهِ مَا لَمْ يُؤَدِّ بَدَلَهُ۔ (شامی 302/7)

مجتبیٰ میں ہے: ایک شخص کا انتقال ہوا جس کی کمائی حرام تھی تو اس کا ترکہ حلال ہوگا، پھر کہتے ہیں: ہم اس روایت کو نہیں لیتے ہیں، بلکہ ورثہ کے لئے وہ مال مطلقاً حرام ہے، لہٰذا آگاہ

رہے، اھ، اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ یہ حرام ہے گرچہ اس کے مالک معلوم نہ ہوں۔

لیکن یہاں ایک قید لگانا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جب کہ حرام شیء کا بعینہ علم ہو، تا کہ یہ مسئلہ ہمارے نقل کردہ مسئلہ کے موافق ہوجائے؛ کیوں کہ اگر وہ اس طرح خلط ملط ہوگیا کہ حلال وحرام کا امتیاز باقی نہ رہا تو وہ ان اموال کا ملک خبیث کے ساتھ مالک بن جائے گا، لیکن اس میں تصرف جائز نہیں ہوگا جب تک کہ اس کا بدل نہ ادا کردے۔

مالی معاملات کے مصنف نے علامہ شامیؒ کے استحباب تصدق والی رائے پر بایں الفاظ تبصرہ کیا ہے۔

آپ لکھتے ہیں: لیکن درست یہ معلوم ہوتا ہے کہ ورثاء کے لیے ایسا مال صدقہ کرنا محض مستحب نہیں ہے، بلکہ واجب اور ضروری ہے، کیوں کہ ورثاء کو مرحوم (مورث) کا مال منتقل ہوا ہے اور مرحوم نے جب حرام مال کو اپنے مال کے ساتھ خلط کرلیا تھا تو امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے کے مطابق مرحوم اس حرام مال کا مالک نہیں بنا تھا، بلکہ اس پر لازم تھا کہ ایسا مال اصل مالک کو واپس کرتا، ورنہ صدقہ کردیتا۔ اب یہی حکم ورثاء کے لیے بھی ہے، کیوں کہ صرف مرحوم کی موت یا وراثت کوئی ایسا سبب یا عقد نہیں ہے کہ جس سے حرام مال حلال ہوجائے۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ کی رائے کے مطابق حرام مال کو اپنے مال کے ساتھ خلط کرنے کی وجہ سے مرحوم شخص حرام مال کا مالک بن گیا تھا، لیکن اس کی ملکیت خبیث تھی، لہٰذا اس پر لازم تھا کہ حرام مال کا بدل اصل مالک کو لوٹاتا، یا اگر اس کا

علم نہ تھا تو صدقہ کرتا۔ اس سے پہلے مرحوم کے لیے حرام مال میں تصرف جائز نہیں تھا۔ مرحوم کے لیے یہ حکم محض مستحب نہیں، بلکہ واجب تھا؛ لہٰذا ورثاء کا حکم بھی یہی ہے کہ اصل مالک کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے ایسا مال صدقہ کردے۔

علامہ سرخسیؒ لکھتے ہیں:

وَإِذَا غَصَبَ دِرْهَمًا فَأَلْقَاهُ فِي دَرَاهِمَ لَهُ فَعَلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ خَلَطَ الْمَغْصُوبَ بِمَالِهِ خَلْطًا يَتَعَذَّرُ عَلَى صَاحِبِهِ الْوُصُولُ إِلَى عَيْنِهِ، فَيَكُونُ مُسْتَهْلِكًا ضَامِنًا لِمِثْلِهِ، وَالْمَخْلُوطُ يَصِيرُ مَمْلُوكًا لَهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، وَعِنْدَهُمَا لِصَاحِبِهِ الْخِيَارُ بَيْنَ التَّضْمِينِ، وَالشَّرِكَةِ، وَكَذَلِكَ الْخِلَافُ فِي كُلِّ مَا يُخْلَطُ۔ [المبسوط 52/14]

کسی شخص نے ایک درہم غصب کیا اور اپنے مملوکہ دراہم کے ساتھ ملالیا تو وہ ایک درہم اس کے ذمے لازم ہوگا؛ کیوں کہ شیء مغصوب کو اپنے مال کے ساتھ ملانے کی وجہ سے مالک کو بعینہ وہ شیء لوٹانا متعذر ہوگیا ہے، تو گویا کہ وہ شیء ہلاک ہوگئی ہے۔

اگرچہ علامہ شامیؒ کی سابقہ عبارت سے ایسے مال کا تصدق محض مستحب معلوم ہوتا ہے، لیکن درج ذیل عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؒ کی رائے بھی دیانت سے یہی ہے کہ ورثاء پر ایسا مال صدقہ کرنا لازم ہے۔

آپؒ لکھتے ہیں:

وَإِنْ مَلَكَهُ بِالْقَبْضِ وَالْخَلْطِ عِنْدَ الْإِمَامِ فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لَهُ التَّصَرُّفُ فِيهِ أَدَاءُ ضَمَانِهِ، وَكَذَا لِوَارِثِهِ ثُمَّ الظَّاهِرُ أَنَّ حُرْمَتَهُ عَلَى

الْوَرَثَةِ فِي الدِّيَانَةِ لَا الْحُكْمِ۔ [رد المحتار 386/6 مالی معاملات 556/2 تا 557 چوتھا باب)

گرچہ وہ قبضہ اور خلط کی وجہ سے امام صاحبؒ کے قول کے مطابق اس کا مالک ہوجائے گا، لیکن ادائیگی ضمان سے قبل اس کے لئے انتفاع جائز نہ ہوگا، اور یہی حکم وارث کے لئے بھی ہے، اور پھر ظاہر یہ ہے کہ ورثہ کے لئے حرمت دیانۃ ہے نہ کہ قضاء۔

نیز کتاب اللقطۃ میں خود علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

و ان علم الوارث دين مورثه والدين غصب أو غيره فعليه أن يقضيه من التركة وإن لم يقض فهو مؤاخذ به فی الآخرة۔

(۳۲۰۸/۱ کتاب اللقطة ت فرفور)

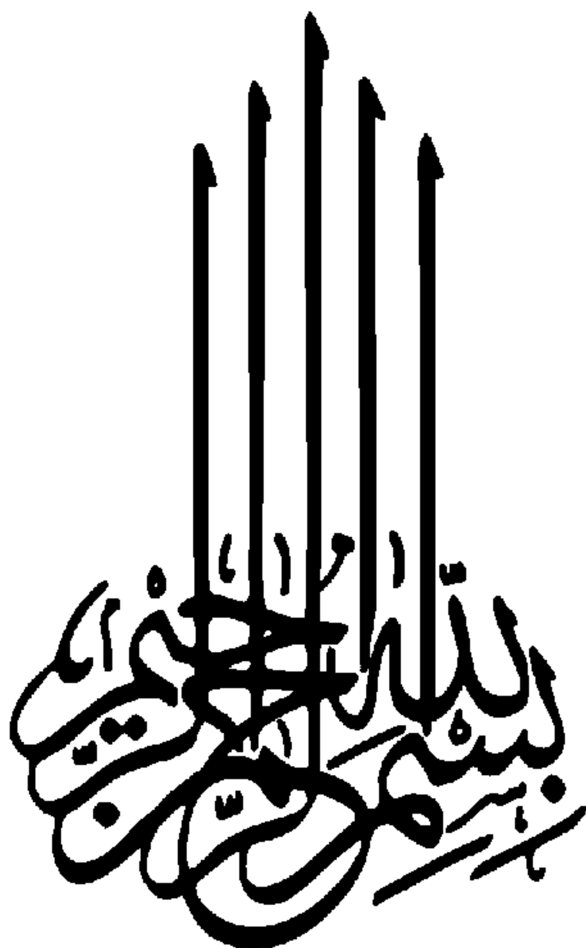
اگر وارث کو اپنے مورث کے دین کا علم ہو اور دین غصب وغیرہ کا ہو تو اس کے ذمے لازم ہے کہ ترکہ میں سے اس کو ادا کرے اور اگر ادا نہیں کرے گا تو آخرت میں اس پر مواخذہ ہوگا۔

اس عبارت میں غصب اور دیگر مال حرام کو بذمہ وارث دین قرار دیا گیا ہے اور اس سے براءۃ ذمہ کی دو ہی شکلیں فقہاء نے ذکر کی ہے رد الی المالک اور یہ ممکن نہ ہو تو تصدق؛ لہٰذا اس دین سے بری الذمہ ہونا وارث پر لازم ہوگا صرف مستحب نہیں ہوگا۔ الغرض راجح یہی ہے کہ ورثاء پر اس مال حرام کا صدقہ کرنا واجب وضروری ہوگا مستحب نہیں ہوگا۔

سالی سے نکاح وجماع کی صورت میں عدت کی تحقیق

عنوانات

عدت تین حیض یا ایک حیض
عدت تین حیض واجب ہونے کے دلائل
پہلی وجہ
دوسری وجہ
صاحبین کے مسلک کی تحقیق
تیسری وجہ
سوال میں مذکور جزئیہ کا جواب
کیا درایہ کی عبارت مفتی بہ ہے



کیافرماتے ہیں مفتیان عظام مسئلہ ذیل کے بارے میں؟

زید نے اپنی سالی سے نکاح کیااور صحبت بھی کی پھرلوگوں کے سمجھانے پر علاحدگی اختیار کرلی اب دریافت طلب امر یہ ہے کہ اس پر عدت واجب ہوگی یا نہیں اور عدت ایک حیض ہوگی یا تین حیض یعنی اپنی منکوحہ بیوی سے زید کب صحبت کرسکتا ہے جب سالی کوایک حیض آجائے یا تین حیض- کتاب النوازل میں اس صورت میں سالی پر عدت ایک حیض واجب کی گئی ہے اور فقہ کے اس جزئیہ سے استدلال کیا گیا ہے:

لوزنی باحدی الاختین لا یقرب الأخری حتی تحیض بحیضة۔

(مجمع الانہر ۱/۳۲۵ باب المحرمات)

کیا یہ استدلال صحیح ہے اور بصورت دیگر اس جزئیہ کا صحیح محمل کیا ہے اور ایک جگہ ایک صورت کو وطی بالشبہ ماننے کے باوجود عدت ایک حیض واجب کی گئی ہے کیا یہ صحیح ہے۔ (کتاب النوازل ۸/ ۱۴۳،۱۳۷ ۳۱)

المستفتی: محمد جاوید علی استاذ معراج العلوم چیتا کیمپ

عدت تین حیض یاایک حیض

باسمہ تعالیٰ الجواب وباللہ التوفیق

ایک بہن کے نکاح میں رہتے ہوئے اس کی دوسری بہن سے نکاح کرنا قطعاً حرام وناجائز ہے قرآن کریم میں صراحتاً اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے:

قال اللہ تعالیٰ: وَأَنْ تَجْمَعُوْا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ۔ (النساء آیت ۲۳)

(دو بہنوں کو نکاح میں جمع نہ کرو۔)

البتہ یہ نکاح فاسد ہوگا باطل نہیں اور بعض فقہاء کی عبارات میں جو باطل کا لفظ وارد ہوا ہے تو اس سے فاسد مراد ہے اور تفریق قاضی یا متارکت کے بعد عورت پر مکمل عدت یعنی تین حیض واجب ہوگی اور جب تک سالی کو تین حیض نہ آجائے اس وقت تک زید اپنی منکوحہ سے صحبت نہیں کرسکتا اور بعض کتب فتاوی میں جو اس صورت میں عدت ایک حیض واجب کی گئی ہے وہ صحیح نہیں ہے، نیز جس جزئیہ سے استدلال کیا گیا ہے وہ استدلال بھی محل نظر ہے۔ جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

عدت تین حیض واجب ہونے کے دلائل

پہلی وجہ

اگرچہ نکاح فاسد اور باطل کے درمیان فرق سے متعلق فقہاء کی عبارات متعارض ہیں اور ان میں اضطراب پایا جاتا ہے لیکن عبارات پر غور کرنے کے بعد محققین ارباب افتاء نے سالی سے نکاح کو نکاح فاسد ہی قرار دیا ہے صاحب احسن الفتاویٰ نے نکاح فاسد و باطل کے درمیان فرق پر ایک رسالہ لکھا ہے اس میں متعلقہ عبارات کے طویل اقتباسات نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

> ”بندہ جہاں تک عبارات میں غور کرنے سے سمجھا ہے وہ یہ ہے کہ؛ اگر بلا لحاظ خصوصیت عاقد فی نفسہ محل عقد ہی موجود نہ ہو تو نکاح باطل ہے: کنکاح منکوحة الغیر مع العلم بأنها متزوجة کیوں کہ آن واحد میں اجتماع الملکین نا ممکن ہے، اور اگر محل عقد تو موجود ہے مگر خصوصیت عاقد یا فقدان شرط کی وجہ سے ممنوع ہے تو نکاح فاسد ہوگا کنکاح

المحارم۔۔۔ اس تعریف کی بنا پر نکاح المحارم ونکاح الاختین فاسد ہوگا لہٰذا موجب عدت ہے۔"

(احسن الفتاوی ۵/ ۶۲ط دارالاشاعت)

حضرت مفتی شفیع عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس سلسلے میں بڑی وضاحت سے تحریر فرمایا ہے بعینہ سوال وجواب ملاحظہ ہو:

سوال: زید نے ہندہ سے نکاح کیا اور کچھ مدت کے بعد مسماۃ حمیدہ حقیقی بہن ہندہ سے نکاح کیا یہ اخیر نکاح باطل ہے یا فاسد فتاوی عالمگیری میں اس نکاح کو فاسد قرار دیا ہے وان تزوجھا الخ یہ فتویٰ صحیح ہے یا نہیں ہے۔

جواب: یہ نکاح فاسد ہی ہے اور حسب قاعدہ نکاح فاسد سے نسب ثابت ہو جائے گا اور مہر بھی واجب ہوگا عالمگیری کی عبارت صحیح اور مفتی بہ ہے عالمگیری نے خود محرمات کے باب میں بھی عبارت مندرجہ سوال کے بعد اس کی تصریح کر دی ہے:

ولفظها ان فارقها بعد الدخول فلها المهر ويجب الأقل من المسمى ومن مهر المثل وعليها العدة ويثبت النسب انتهى (260/1)

اور شامی نے نکاح فاسد کے بیان میں صفحہ ۳۵۶ جلد ۲ میں نکاح فاسد کی مثال نکاح بلاشہود پیش کرنے کے بعد فرمایا ہے: ومثله تزوج الاختين معا ونكاح الاخت في عدة الاخت البتہ فصل محرمات میں شامی نے دونوں لفظ استعمال

کیے ہیں ایک جگہ باطل اور دوسری جگہ ایک ہی عبارت میں فاسد فرمایا ہے اسی طرح بحر الرائق میں بعینہ یہی دونوں قسم کے الفاظ مذکور ہیں بحر الرائق فصل المحرمات ۱۰۳ جلد ۳ لیکن تحقیق یہی ہے کہ یہ نکاح فاسد ہے، جیسا کہ عالمگیری اور شامی باب النکاح الفاسد کی تصریح سے ثابت ہوا اور دوسرے مواضع میں جو باطل کا لفظ بولا گیا تو اس بنا پر کہ بعض حضرات کے نزدیک نکاح باطل اور فاسد میں کوئی فرق نہیں ہے اور توسعا فاسد پر باطل کا لفظ اطلاق کر دیا گیا۔

(امداد المفتین ۵۱۲-۵۱۳ النکاح)

خیر الفتاوی میں ایک سوال (جس میں ہے کہ زید نے اپنی سگی سالی سے لوگوں کے منع کرنے کے باوجود نکاح کر لیا اور اولاد بھی ہے) کے جواب میں لکھتے ہیں یہ دوسرا نکاح فاسد ہے باطل نہیں ۔۔۔۔ اور بعض فقہاء کی عبارات میں جو بیوی کی بہن سے نکاح کو باطل کہا گیا ہے تو اس بطلان کی تاویل فساد سے کی جائیگی۔ (خیر الفتاوی ۵/۲۹۶-۲۹۷)

اکابرین کی ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ سالی سے نکاح فاسد ہے اور نکاح فاسد میں دخول وصحبت سے مکمل عدت تین حیض واجب ہوتی ہے:

قال في الدر وعدة المنكوحة نكاحا فاسدا.... والموطوءة بشبهة- الحيض فال ابن عابدين الحيض جمع حيضة أي عدة المذكورات ثلاث حيض ان كن من ذوات الحيض. (الدر مع الرد (۵/۱۹٦ ط زكريا)

صاحب در مختار فرماتے ہیں: جس عورت کے ساتھ نکاح فاسد کیا گیا ہو یا وطی بالشبہ کی گئی ہو تو اس کی عدت تین حیض

ہے، علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں: حیض، حیضۃ کی جمع ہے یعنی ماقبل میں ذکر کردہ عورتوں کی عدت تین حیض ہے اگر وہ ذوات الحیض میں سے ہوں۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

لان العدة في النكاح الفاسد ثلاث حيض۔ (شامي ۵/۱۸۸ باب العدة)

کیوں کہ نکاح فاسد میں عدت تین حیض ہوتی ہے۔

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

وكذا موطوءة بشبهة أو نكاح فاسد اي عدة كل منهما ثلاث حيض۔ (شامی ۵/۱۸۳ از کریا دیوبند)

اور یہی حکم ہے اس عورت کا جس سے شبہ میں وطی کر لی گئی ہو یا اس کے ساتھ نکاح فاسد کیا گیا ہو یعنی ان دونوں کی عدت تین حیض ہے۔

دوسری وجہ

یہ ہے کہ سالی سے نکاح کر کے صحبت کرنا یہ وطی بالشبہ ہے اور وطی بالشبہ پر عدت تین حیض واجب ہوتی ہے جسکی تفصیل یہ ہے؛

کہ سالی سے نکاح کرنے کی دو صورتیں ہوسکتی ہیں:

(۱) اگر زید کو سالی سے نکاح کی حرمت کا علم نہیں تھا بلکہ اس کے گمان کے مطابق نکاح جائز تھا اور اسی حلت کے گمان کے ساتھ اس نے نکاح وصحبت کی تو پھر یہ باتفاق فقہاء احناف وطی بالشبہ ہوگی۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ اسے حرمت کا علم تھا اور حرام سمجھتے ہوئے اس نے سالی سے نکاح وصحبت کی تو اس صورت میں امام اعظم ابوحنیفہؒ کے نزدیک

بہر حال یہ شبہۃ العقد کی وجہ سے وطی بالشبہ ہوگی اور حضرات صاحبینؒ کے اقوال مختلف ہیں راجح قول کے مطابق حضرات صاحبین کے نزدیک بھی سالی سے نکاح کے بعد صحبت وطی بالشبہ ہوگی۔ الغرض دونوں صورتوں میں راجح قول کے مطابق باتفاق فقہاء احناف یہ وطی بالشبہ ہوگی اور موطوءۃ بالشبہ پر مکمل عدت واجب ہے نہ کہ ایک حیض۔

صاحبین کے مسلک کی تحقیق

حضرت امام صاحب علیہ الرحمہ کے نزدیک محرمات سے عقد نکاح مطلقاً موجب شبہ ہے خواہ حرمت ابدی ہو، یا حرمت عارضہ، حرمت متفق علیہ ہو، یا مختلف فیہ، حرمت کا علم ہو یا اس سے ناواقف ہو؛ البتہ صاحبین کے مسلک کے سلسلے میں ہماری کتب میں اختلاف پایا جاتا ہے تتبع وتلاش کے بعد صاحبین کے مسلک کی تنقیح درج ذیل ہے:

(۱) بعض حضرات نے صاحبین کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ محارم سے نکاح مطلقاً موجب شبہ نہیں ہے خواہ محرمات ابدیہ ہوں یا عارضہ، نیز نکاح کی حرمت مجمع علیہ ہو یا مختلف فیہ، بشرطیکہ اسے نکاح کی حرمت کا علم ہو حتی کہ اگر بلاشہود نکاح کرلیا حرمت کا علم رکھتے ہوئے تو صحبت کی صورت میں اس پر بھی حد واجب کی جائیگی۔ (جامع الرموز فی شرح النقایہ ۲۹۱/۲)

نیز ہدایہ میں ہے:

ومن تزوج امرأة لا يحل له نكاحها فوطئها لا يجب عليه الحد عند ابي حنيفةؒ وقال أبو يوسفؒ و محمدؒ والشافعيؒ عليه الحد إذا كان علم بذالک۔ (الهدايه مع الفتح 40/5 وهكذا في الجوهرة النيرة)

ترجمہ: جس نے کسی ایسی عورت سے نکاح کیا جس سے نکاح کرنا اس کے لیے جائز نہیں تھا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر حد واجب نہیں ہوگی، جبکہ صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک حد واجب ہو جائے گی بشرطیکہ اسے حرمت کا علم ہو۔

صاحب فتح القدیر نے بعض شروح کے حوالہ سے نقل کیا ہے:

وفي بعض الشروح أراد بنكاح من لا يحل له نكاحها نكاح المحارم، والمطلقة الثلاث، ومنكوحة الغير، ومعتدة الغير، ونكاح الخامسة، واخت المرأة في عدتها، والمجوسية، والامة على الحرة، ونكاح العبد أو الامة بلا إذن المولى، والنكاح بغير شهود، ففى كل هذا لا يجب الحد عند ابي حنيفةؒ وان قال علمت انها حرام و عندهم يجب اذا علم بالتحريم والا فلا۔

(فتح القدير 41/5 المكتبة الرشيدية پاكستان)

بعض شروح میں مذکور ہے کہ کسی ایسی عورت سے نکاح کرنا جو اس کے لئے حلال نہیں ہے، جیسے محارم سے، مطلقہ ثلاثہ سے، معتدۃ الغیر سے، چار بیوی کے ہوتے ہوئے پانچویں سے، اپنی معتدہ بیوی کی بہن سے، مجوسیہ سے، آزاد عورت کے ہوتے ہوئے باندی سے، مولی کی اجازت کے بغیر غلام یا اس کی باندی سے اور بغیر گواہوں کے نکاح کرنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک موجب حد نہیں ہے گرچہ نکاح کرنے والے کو اس نکاح کے حرام ہونے کا علم ہو، اور صاحبین وغیرہ کے نزدیک حرمت کا علم رکھنے کی صورت میں موجب حد ہے۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں جس نکاح کی حرمت متفق علیہ ہو اس میں صحبت موجب شبہ نہیں ہوگی اور جس نکاح کی حرمت وممانعت مختلف فیہ ہو اس میں صحبت موجب شبہ ہوگی؛ چنانچہ اس قول کی بنیاد پر گواہوں کے بغیر نکاح، یا ولی کے بغیر نکاح کرنے کے بعد صحبت ووطی موجب شبہ ہوگی کیوں کہ ان نکاحوں کا جواز وعدم جواز مختلف فیہ ہے۔

قال فی الفتح نقلا عن البعض: قال وان کان النکاح مختلفا فیه کالنکاح بلا ولی وبلا شهود فلا حد علیه اتفاقا لتمکن الشبهة عند الکل۔ (فتح القدیر 40/5 ط رشبدیه)

اگر نکاح مختلف فیہ ہو مثلاً بغیر ولی یا بغیر گواہوں کے نکاح تو اس شخص پر حد واجب نہیں ہوگی بالاتفاق شبہ کے پائے جانے کی وجہ سے۔

(۳) اور بعض حضرات نے فرمایا: اگر نکاح کی حرمت مجمع علیہ ہو اور محرمات بھی محرمات ابدیہ ہوں تو پھر صاحبین کے نزدیک یہ نکاح کالعدم ہوگا اور موجب شبہ نہیں ہوگا اور اگر محرمات ابدیہ نہ ہوں تو نکاح موجب شبہ ہوگا۔

علامہ سرخسیؒ فرماتے ہیں:

رجل تزوج امرأة ممن لا یحل له نکاحها فدخل بها لا حد علیه سواء کان عالما بذلک او غیر عالم في قول ابي حنیفة...... وعند ابي یوسف ومحمد اذا کان عالما بذلک فعلیه الحد في ذوات المحارم وکل امرأة إذا کانت ذات زوج أو محرمة علیه علی التابید۔

(المبسوط 63/11 باب زنی الذمي فقال هذا عندی حلال ط بیروت)

ترجمہ: کسی شخص نے ایسی عورت سے نکاح کیا جو اس کے لئے حلال نہیں ہے اور دخول بھی کرلیا تو اس پر حد واجب نہیں

ہوگی، خواہ اسے حرمت کا علم ہو یا نہ ہو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق، اور صاحبینؒ فرماتے ہیں: کہ حرمت کا علم ہونے کے وقت محارم، معتدۃ الغیر سے یا محرمہ علی التابید سے نکاح کرنے کی صورت میں اس پر حد واجب ہوگی۔

صاحب فتح القدیر فرماتے ہیں:

ثم قول حافظ الدين فى الكافي في تعليل سقوط الحد في تزوج المجوسية وما معها لأن الشبهة إنما تنتفى عندهما يعنى حتى يجب الحد إذا كان مجمعا على تحريمه وهى حرام على التابيد يقتضى حينئذ ان لا يحد عندهما في تزوج منكوحة الغير وما معها لانها ليست محرمة على التابيد فإن حرمتها مقيدة ببقاء نكاحها وعدنها كما أن حرمة المجوسية مغياة بتمجسها ..... لا يحد عندهما الا فى المحارم فقط۔ (فتح القدير 41/5 ط رشيديه)

مجوسیہ وغیرہ سے نکاح کرنے کی صورت میں سقوط حد کی تعلیل بیان کرتے ہوئے حافظ الدین رحمہ اللہ کا، کافی میں یہ کہنا کہ شبہ یہاں صاحبین کے نزدیک اس وقت منتفی ہوگا (حد واجب ہوگی) جبکہ اس کے حرام ہونے پر اجماع ہو، اور وہ دائمی محرم ہو، آپ کے اس قول کا تقاضا یہ ہے کہ ایسی صورت میں تو دوسرے کی منکوحہ سے نکاح کرنے میں بھی حد نہیں لگے گی کیوں کہ اس کی حرمت، مؤبدہ نہیں ہے کیوں کہ وہ بقاء نکاح تک حرام ہے جیسا کہ مجوسی کی حرمت بھی اس کے مجوسی ہونے تک ہے۔۔۔ صاحبین کے نزدیک صرف محارم سے

نکاح کرنے کی صورت میں حد واجب ہوگی۔

علامہ عبدالحیؒ لکھنویؒ لکھتے ہیں:

قلت يظهر من هذه العبارات ونظائرها المبسوطة فى المبسوطات أن عقد النكاح شبهة تسقط به الحد عند الحنفية خلافا لغيرهم۔

ووقع فيهم الاختلاف ايضا فذهب ابو حنيفةؒ الى انه مسقط للحد مطلقا واختلفوا في ذكر خلافهما۔

فمنهم من أجرأه مطلقا حتى فى النكاح بغير شهود وايضا قالوا انه يحد عندهما في جميع الصور إذا علم بالحرمة۔

ومنهم من اخرج النكاح المختلف فيه كالنكاح بغير شهود وادخل فيه تزوج منكوحة الغير ومعتدته ومطلقة الثلاث.

ومنهم من خص الخلاف بنكاح متفق على تحريمه بمحرمة تابيد فاخرج سائر الصور الا نكاح المحارم فعندهما يحد فيه وفيما سواه اتفاق۔ (القول الجازم في سقوط الحد بنكاح المحارم ۵۱_۵۲)

ان عبارات اوران کے جیسی دیگر عبارات سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ عقد نکاح احناف کے نزدیک موجب شبہ ہے جس سے حد ساقط ہوجاتی ہے برخلاف دیگر حضرات کے، اوران میں بھی اختلاف ہے، لہٰذا امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وہ مسقط حد ہے، اور صاحبین کا مذہب ذکر کرنے میں فقہاء مختلف ہیں۔

بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مطلقاً موجب حد نہیں حتی کہ بغیر گواہوں کے نکاح میں صاحبین کے نزدیک حد واجب ہوگی اسی طرح دیگر تمام صورتوں میں بھی حد واجب ہوگی بشرطیکہ

حرمت کا علم ہو۔

جبکہ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ مختلف فیہ نکاح جیسے بغیر گواہوں کے نکاح میں حد واجب نہیں ہوگی، اور اسی میں منکوحۃ الغیر، معتدۃ الغیر اور مطلقۃ ثلاثہ سے نکاح کرنا بھی داخل ہے کہ ان میں حد واجب نہیں ہوگی۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ مذکورہ اختلاف ایسے نکاح میں ہے جس کے ہمیشہ ہمیش حرام ہونے پر اتفاق ہے؛ لہٰذا اس طرح تمام صورتیں نکل جاتی ہیں سوائے نکاح محارم کے کہ ان کے نزدیک اس صورت میں حد واجب ہوگی اور اس کے علاوہ صورتوں میں اتفاق ہے۔

صاحبین سے منسوب مذکورہ تینوں اقوال میں سے آخری قول راجح ہے اور محققین نے اسی کو صاحبین کا قول قرار دیا ہے؛ چنانچہ علامہ ابن الہمامؒ، علامہ شامیؒ، ابن نجیمؒ، علامہ عبدالحی لکھنویؒ، صاحب النہر الفائق سب نے اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

لہٰذا قول راجح کی بنیاد پر صرف محرمات ابدیہ سے نکاح کے موجب شبہ ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہوگا اور محرمات عارضیہ سے نکاح باتفاق فقہاء احناف موجب شبہ ہوگا اور اس میں صحبت، وطی بالشبہ قرار دی جائے گی اور اس پر زنا نہیں بلکہ وطی بالشبہ کے احکام جاری کیے جائیں گے۔ چنانچہ علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ اس آخری قول کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

وهذا هو الذي يغلب على ظني والذين يعتمد على نقلهم وتحرير هم مثل اين المنذر كذلک ذكروا فحكى اين المنذر عنهما انه

يحد في ذات المحارم ولا يحد فى غير ذلك قال مثل أن يتزوج مجوسية أو خامسة او معتدة۔

وعبارة الكافى للحاكم تفيد ذلك حيث قال رجل تزوج امرأة ممن لا يحل له نكاحها فدخل بها قال لا حد عليه .... و قال ابو يوسف ومحمد ان علم بذلک فعليه الحد فى ذوات المحارم الى هنا لفظه فعمم في المرأة التي لا تحل له فى سقوط الحد على قول ابى حنيفة ثم خص مخالفتهما بذوات المحارم من ذلک العموم۔

(فتح القدير 41/5 ط رشيديه، نيز ديکھئے النهر الفائق 138/3 كتاب الحدود باب الوطء الذي يوجب الحد والذي لا يوجبه)

میرے غلبہ ظن کے مطابق یہی حکم ہوگا، اور معتمد ومعتبر علماء کرام مثلا ابن المنذر وغیرہ نے بھی یہی حکم ذکر فرمایا ہے، چنانچہ ابن المنذر صاحبین سے نقل فرماتے ہیں: محارم سے نکاح کرنے کی صورت میں حد واجب ہوگی اور اس کے علاوہ میں حد واجب نہیں ہوگی، مثلا مجوسیہ سے، یا پانچویں عورت سے یا معتدہ سے نکاح کرنا، اور کافی للحاکم کی عبارت سے یہی مستفاد ہوتا ہے، آپ فرماتے ہیں: کسی شخص نے ایسی عورت سے نکاح کیا جو اس کے لئے حلال نہیں ہے اور دخول بھی کرلیا تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی۔۔۔ اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر حرمت کا علم ہو تو محارم سے نکاح کی صورت میں حد واجب ہوگی، یہاں تک کافی کی عبارت ہے، آپ نے اس عورت کے سلسلے میں سقوط حد کی تعمیم فرمائی جو اس کے لئے حلال نہیں ہے امام ابوحنیفہؒ کے قول کے

مطابق، پھر صاحبین کے اختلاف کو اس عموم میں سے محارم
کے ساتھ خاص فرمایا۔

علامہ شامیؒ لکھتے ہیں:

او جمع بين اختين فى عقدة فوطئهما او الاخيرة لو كان متعاقبا بعد التزوج فانه لا حد وهو بالاتفاق على الاظهر اما عنده فظاهر واما عندهما فلان الشبهة انما تنتفى عندهما اذا كان مجمعا على تحريمه وهى محرمة على التابيد .. بحر .... قلت (ابن عابدين) وهذا هو الذي حرره في فتح القدير۔ (رد المحتار 33/6 كتاب الحدود باب الوطء الذى الخ، منحة الخالق على البحر الرائق 16/5 كتاب الحدود ط رشيديه)

کسی نے دو بہنوں کو ایک عقد میں جمع کیا اور دونوں سے وطی
بھی کر لی یا یکے بعد دیگرے دونوں سے نکاح کرنے کی
صورت میں آخری والی سے وطی کر لی تو بالاتفاق اس پر حد
نہیں لگے گی، امام صاحبؒ کے قول کے مطابق یہ ظاہر ہے
اور رہا صاحبین کے مذہب کے مطابق تو اس لیے کہ شبہ ان
کے نزدیک اس وقت منتفی ہوتا ہے جب کہ حرمت متفق علیہ
ہو اور وہ بھی حرمت مؤبدہ ہو، بحر۔ میں کہتا ہوں (ابن
عابدین) یہی بات صاحب فتح القدیر نے منقح کی ہے۔

وفى البحر ... اما عندهما فلان الشبهة انما تنتفى عندهما اذا كان مجمعا على تحريمه وهى محرمة على التابيد.

(البحر الرائق 16/5 كتاب الحدود ط رشيديه)

اور رہا صاحبین کے مذہب کے مطابق تو اس لیے کہ شبہ ان
کے نزدیک اس وقت منتفی ہوتا ہے جب کہ حرمت پر اتفاق

ہواور وہ حرمت مؤبدہ ہو۔

علامہ عبدالحیؒ لکھنویؒ لکھتے ہیں:

ومنهم من خص الخلاف بنكاح متفق على تحريمه بحرمة تابيد فاخرج سائر الصور الا نكاح المحارم فعندهما يحد فيه وفيما سواه اتفاق بينهما وبينه على سقوطه وهذا هو الذي حققه صاحب فتح القدير والبحر الرائق والنهر الفائق وغيرهم فليكن هو المعتمد۔ (القول الجازم فی سقوط الحد بنكاح المحارم ۵۲ باب شبهة العقد)

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ مذکورہ اختلاف ایسے نکاح میں ہے جس کے ہمیشہ ہمیش حرام ہونے پر اتفاق ہے؛ لہٰذا اس طرح تمام صورتیں نکل جاتی ہیں سوائے نکاح محارم کے کہ ان کے نزدیک اس صورت میں حد واجب ہوگی اور اس کے علاوہ صورتوں میں سقوط حد پر ان تمام حضرات کا اتفاق ہے، یہی بات صاحب فتح القدیر، صاحب بحر اور صاحب نہر وغیرہ نے تحقیق کر کے بتلائی ہے؛ لہٰذا یہی قول معتمد علیہ ہوگا۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف صرف محرمات ابدیہ سے نکاح کے سلسلہ میں ہے اور محارم کے علاوہ بالاتفاق نکاح سے شبہۃ العقد حاصل ہوجاتا ہے اور اس کے بعد وطی، وطی بالشبہ ہوگی؛ لہٰذا سالی چونکہ محرمات ابدیہ میں سے نہیں ہے اسلئے صورت مسؤلہ میں اس سے نکاح کے بعد صحبت وطی بالشبہ کے زمرہ میں آئیگی اور وطی بالشبہ سے مکمل عدت تین حیض واجب ہوتی ہے نہ کہ ایک حیض۔

قال فی الدر وعدة المنكوحة نكاحا فاسدا والموطوة بشبهة الحيض۔ قال ابن العابدين الحيض جمع حيضة اى عدة المذكورات ثلاث حيض إن كن من ذوات الحيض۔ (الدر مع الرد 5/196-199)

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

وكذا موطوئة بشبهة اونكاح فاسد اى عدة كل منهما ثلاث حيض۔ (شامی 5/183 ط زکریا)

اور چونکہ وطی بالشبہ نکاح فاسد کے حکم میں ہے اور نکاح فاسد وجوب عدت میں ملحق بہ صحیح ہے اس لئے جس طرح نکاح صحیح کے بعد عدت تین حیض واجب ہوتی ہے اس طرح وطی باشبہ اور نکاح فاسد میں تین حیض عدت ہوگی۔

فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يكتفى بحيضة كالاستبراء لانه يحصل بها التعريف قلنا النكاح الفاسد ملحق با الصحيح والوطء با لشبهة هو كا الفاسد حتى يجب به المهر وغيره فأشبهت عدة النكاح۔ (تبيين الحقائق 7/204 باب العدة)

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس بنا پر تو ایک حیض پر ہی اکتفا کر لینا مناسب ہے جیسا کہ استبرا میں ہوتا ہے؛ کیوں کہ اسی کے ذریعہ تعریف حاصل ہوجاتی ہے، تو ہم کہیں گے نکاح فاسد نکاح صحیح کے ساتھ ملحق ہے اور وطی بالشبہ نکاح فاسد کی طرح ہے حتی کہ اس کے ذریعہ مہر وغیرہ بھی واجب ہو جاتی ہے؛ لہذا یہ عدت نکاح کی عدت کے مشابہ ہوگی۔

تیسری وجہ:

سالی سے نکاح کے بعد صحبت کی صورت میں تمام فقہاء احناف نے مطلقاً

عدت کو واجب قرار دیا ہے۔ مبسوط میں ہے:

وان نكح احداهما قبل الاخرى فنكاح الأولى جائز لأن بهذا العقد لا يصير جامعا ونكاح الثانية فاسد وان كان قد دخل بها فعليها العدة ولها الاقل من المسمى ومن مهر المثل. لان الدخول حصل بشبهة صورة النكاح فيسقط به الحد ويجب المهر والعدة۔

(المبسوط للسرخسی ۴/۲۰۵ كتاب النكاح)

اگر دو بہنوں میں سے ایک سے پہلے نکاح کیا تو اس پہلی کا نکاح صحیح ہوگا؛ کیوں کہ اس عقد سے وہ جامع بین الاختین نہیں ہوگا اور نکاح ثانیہ فاسد ہوگا، اگر اس کے ساتھ دخول کرلیا ہے تو اس پر عدت واجب ہوگی اور مہر مسمی اور مہر مثل میں سے اسے اقل ملے گا؛ کیوں کہ دخول شبہ نکاح کے ذریعہ سے ہوا ہے، لہٰذا اس سے حد ساقط ہو جائے گی اور مہر وعدت واجب ہوگی۔

فتاوی قاضی خان میں ہے:

ولو تزوج امرأة ثم نكح اختها جاز نكاح الأولى وبطل نكاح الثانية فان وطی الثانية لم يطأ الأولى حتى تنقضى عدة الثانية۔

(قاضيخان 1/169 كتاب النكاح باب فى المحرمات)

کسی عورت سے نکاح کیا پھر اس کی بہن سے بھی نکاح کرلیا تو پہلا نکاح صحیح ہوگا اور دوسرا باطل ہوگا؛ لہٰذا اگر دوسری کے ساتھ وطی کرلیا تو پہلی کے ساتھ اس وقت وطی نہیں کرے گا جب تک کہ دوسری کی عدت نہ مکمل ہو جائے۔

نیز اس کے علاوہ ہندیہ شامی بحر وغیرہ تمام کتب میں اس صورت میں مطلقاً عدت واجب کی گئی ہے اور فقہاء کا یہ طے شدہ ضابطہ ہے کہ جب مطلقاً لفظ عدت بولا جائے تو اس سے مراد ایک حیض نہیں بلکہ تین حیض عدت ہوتی ہے اور ایک حیض کے لئے فقہاء استبراء کی تعبیر استعمال کرتے ہیں۔

علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں:

وبه تبين ان الواجب عدة وليس باستبراء .... والعدة لا تقدر بحيضة واحدة .... واذا كان عدة لا يجوز تقديرها بحيضة واحدة كسائر العدد۔ (بدائع 3/305 كتاب الطلاق فصل في بيان مقادير العدة)

اور اسی سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ واجب عدت ہے نہ کہ استبراء۔۔۔۔۔اور عدت کی مقدار ایک حیض نہیں ہے،،،اور جب وہ عدت ہے تو دیگر عدتوں کی طرح اسے ایک حیض کے ساتھ مقید نہیں کر سکتے۔

نوٹ: احقر کے ناقص مطالعہ کی روشنی میں ذخیرہ کتب حنفی میں ایک جزئیہ بھی ایسا نہیں ملا ہے جس میں اس صورت میں عدت کو ایک حیض کے ساتھ مقید کیا گیا ہو اور رہا سوال میں ذکر کردہ جزئیہ تو وہ عدت نہیں بلکہ استبراء سے متعلق ہے جیسا کہ اسکی تفصیل آ رہی ہے۔

سوال میں مذکور جزئیہ کا جواب

اور سوال میں جو عبارت ذکر کی گئی ہے وہ مسئولہ صورت سے متعلق نہیں ہے بلکہ اس عبارت کا تعلق اس صورت کے ساتھ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی سالی سے بدون نکاح زنا کرے تو مذکورہ جزئیہ کی روشنی میں سالی کے استبراء کے بعد ہی

اپنی منکوحہ بیوی کے ساتھ صحبت کرسکتا ہے۔ چنانچہ عبارت یہ ہے:

لو زنا باحدی الاختین لا یقرب الأخری حتی تحیض الأخری حیضة۔

اگر دو بہنوں میں سے ایک سے زنا کرلے تو دوسری کے
قریب بھی نہ جائے حتی کہ پہلی کو ایک حیض آجائے۔

اس عبارت میں صراحۃً سالی سے زنا کرنے کا حکم بتلایا گیا ہے اور ظاہر ہے کہ باقاعدہ سالی سے عقد نکاح کر کے صحبت کرنے کو لغۃً عرفاً شرعاً کسی طرح زنا نہیں کہا جاتا بلکہ خود صاحبین کے نزدیک راجح قول کے مطابق یہ زنا نہیں ہے، اسی لئے اس پر زنا کے احکام نہیں بلکہ وطی بالشبہ کے احکام جاری ہوتے ہیں یعنی عدت اور مہر کا وجوب، نسب کا ثبوت، حد کا سقوط وغیرہ۔

امام طحاویؒ لکھتے ہیں:

فهذا دليل صحيح ان عقد النكاح اذا كان وان كان لا يثبت وجب له حكم النكاح في وجوب المهر بالدخول اللذى يكون بعده وفى العدة منه وفى ثبوت اللسب وما كان يوجب ما ذكرنا من ذلك فيستحيل ان يجب فيه حد لان اللذي يوجب الحد هو الزنا والزنا لا يوجب ثبوت نسب ولا مهر ولا عدة۔

(شرح معاني الآثار 4/103 باب من تزوج امرأة ابيه اوذات محرم منه)

ترجمہ: یہ اس بات کی صحیح دلیل ہے کہ عقد نکاح جب بھی ہوگا
گرچہ حقیقتاً ثابت نہ ہو تو اس کے بعد دخول کی صورت میں
اس عقد نکاح کے لئے وجوب مہر میں، ثبوت عدت میں اور
ثبوت نسب میں وہ نکاح صحیح کی ہی طرح ہے، اور جب
مذکورہ امور اس سے ثابت ہوتے ہیں تو اس پر حد کا واجب

ہونا محال ہے؛ کیوں کہ موجب حد تو زنا ہے اور زنا سے ثبوت نسب اور وجوب مہر وعدت نہیں ہوتے۔

نکاح کے بعد صحبت زنا نہیں ہے اس پر کلام کرتے ہوئے علامہ سرخسی علیہ الرحمہ لکھتے ہیں:

ولأن هذا الفعل ليس بزنا لغة لما بينا أن أهل اللغة لا يفصلون بين الزنا وغيره الا بالعقد وهم لا يعرفون الحل والحرمة شرعا فعرفنا أن الوطء المترتب على عقد لا يكون زنا لغة فكذلک شرعا۔

ولأن هذا الفعل كان حلالا في شريعة من قبلنا والزنا ما كان حلالا قط وكذلک اهل الذمة يقرون على هذا ولا يقرون على الزنا وكذلک لا ينسب اولادهم الى اولاد الزنا فعرفنا أن هذ الفعل ليس بزنا۔ (المبسوط للسرخسی 99/11 زنی الزمی فقال عندی هذا حلال)

یہ فعل لغۃً زنا نہیں ہے، کیوں کہ اہل لغت زنا اور غیر زنا میں عقد کے ذریعے ہی فرق کرتے ہیں اور ان کے پیش نظر حلت وحرمت نہیں ہوتی؛ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ جو وطی کسی عقد کے بعد ہو تو وہ لغۃً زنا نہیں کہلائے گی تو اسی طرح شرعا بھی وہ زنا نہیں کہلائی گی۔

نیز اس لئے کہ یہ فعل ہم سے پہلے کی شریعت میں حلال تھا اور زنا کبھی حلال نہیں تھا، اسی طرح اہل ذمہ اس نکاح پر برقرار رکھا جاتا ہے لیکن زنا پر برقرار نہیں رکھا جاتا، نیز اسی طرح ان کی اولاد کو اولاد الزنا نہیں کہا جاتا ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ فعل زنا نہیں ہے۔

عنایہ شرح ہدایہ میں ہے:

الفعل لم يقع زنا لا لغة ولا عرفا فإن أهل اللغة لا يفصلون بين الزنا وغيره إلا بالعقد والفرض وجوده۔

(العنايه على شرح الهدايه (191/7) باب الوطء الذي يوجب الحد الخ)

مذکورہ فعل زنا نہیں ہے نہ لغۃ اور نہ ہی عرفا؛ کیوں کہ اہل لغت
زنا اور غیر زنا میں عقد کے ذریعے ہی فرق کرتے ہیں، جبکہ
مسئلہ میں وجود عقد فرض کیا گیا ہے۔

الغرض مذکور الصدر عبارت زنا سے متعلق ہے اور سالی سے نکاح کے بعد صحبت کو زنا نہیں کہا جا سکتا اس پر زنا کی تعریف صادق نہ آنے کی وجہ سے۔

کیوں کہ زنا کے تحقق کے لئے نکاح اور شبہ نکاح کا نہ پایا جانا ضروری ہے، چنانچہ الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ تقریباً تمام ہی کتب میں کتاب الحدود کے شروع میں زنا کی یہ تعریف موجود ہے۔ صاحب بدائع کے الفاظ یہ ہیں:

أما الزنا فهو اسم الوطء الحرام في قبل المرأة الحية العارى عن حقيقة الملك وعن شبهه و عن حق الملك و عن حقيقة النكاح وشبهه الخ۔

زنا نام ہے زندہ عورت کی قبل میں حرام طریقہ پر وطی کرنا،
جہاں نہ حقیقت ملک ہو اور نہ ہی شبہ ملک ہو اور نہ ہی حق
ملک ہو اور نہ ہی حقیقت نکاح یا شبہ نکاح۔

اور ظاہر ہے مسئولہ صورت میں باتفاق فقہاء احناف شبہ نکاح موجود ہے اس لئے اس کے بعد ہونے والی صحبت پر زنا کا اطلاق نہیں کیا جا سکتا اور نہ اس پر زنا کے احکام نافذ کئے جا سکتے ہیں۔

اکابر فقہاء احناف نے بھی اس عبارت کو صریح زنا پر ہی محمول کیا ہے؛ چنانچہ علامہ ابن الہمام رحمۃ اللہ علیہ نے مذکور فی السوال جزئیہ نقل کر کے اسے قابل اشکال قرار دیا ہے:

قال وفی الدراية عن الكامل: لو زنى باحدى الاختين لا يقرب الاخرى حتى تحيض الأخرى حيضة وهذا مشكل۔

(فتح القدير 269/6 كتاب النكاح فصل بيان المحرمات)

ترجمہ: درایہ میں کامل سے منقول ہے: اگر کسی نے دو بہنوں میں سے ایک سے زنا کیا تو دوسری کے قریب بھی نہ جائے یہاں تک کہ اس دوسری بہن کو حیض آجائے، لیکن یہ بات قابل اشکال ہے۔

البتہ اشکال کی وجہ نہیں ذکر کی صاحب بحر علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ نے صاحب فتح القدیر کا اشکال نقل کر کے اس کی یہ وجہ ذکر کی ہے کہ چونکہ ماءِ زنا کا شرعاً اعتبار نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی کی منکوحہ سے کسی شخص نے زنا کرلیا تو شوہر کے لئے اپنی بیوی سے فوراً صحبت کرنا جائز ہے اور مذکورہ جزئیہ میں زنا کی صورت میں بھی استبراء واجب کیا جا رہا ہے۔

قال في البحر بعد نقل هذه العبارة: واستشكله فی فتح القدير ولم يبينه ووجهه أنه لا اعتبار لماء الزنی ولذا لو زنت امراءة رجل لم تحرم عليه وجاز له وطوها عقب الزنا۔

(البحر الرائق 28/8 فصل في المحرمات في النكاح)

صاحب بحر نے اس عبارت کو نقل فرمانے کے بعد فرمایا: فتح القدیر میں اسے قابل اشکال قرار دیا گیا ہے، لیکن اشکال کی

کوئی وجہ نہیں بیان فرمائی، اس کی وجہ یہ ہے ماء الزنا کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے کسی کی عورت سے زنا کرلیا تو وہ اس پر حرام نہیں ہوتی، اور اس کے لئے اس سے وطی کرنا جائز ہوتا ہے۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اشکال اور وجہ اشکال کو صاحب بحر کے حوالہ سے ذکر کیا ہے اور اس پر کوئی کلام نہیں فرمایا۔ (دیکھیے شامی کتاب النکاح المحرمات)

الغرض مذکورہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ یہ عبارت صراحۃً زنا سے متعلق ہے نہ کہ نکاح کے بعد صحبت کرنے سے۔

نیز درایہ عن الکامل کی یہی عبارت صاحب النہر الفائق نے بھی نقل کی ہے وہاں الاخری کی جگہ صراحۃ المزنیۃ وارد ہے جو گویا مدعی کے لئے صریح ہے۔ فرماتے ہیں:

و فی الدرایۃ عن الکامل: لو زنا باحدی الاختین لا یقرب المنکوحۃ حتی تحیض المزنیۃ حیضۃ واستشکلہ فی فتح القدیر ووجھہ فی البحر۔ (النهر الفائق ۱۸۹/۲ فصل في المحرمات)

آپ فرماتے ہیں درایہ میں کامل سے منقول ہے: اگر کسی نے دو بہنوں میں سے ایک سے زنا کیا تو دوسری کے قریب بھی نہ جائے یہاں تک کہ اس دوسری بہن کو حیض آجائے، لیکن یہ بات قابل اشکال ہے۔

نیز حضرت مفتی شفیع صاحب رحمہ اللہ نے بھی اس کو سالی سے زنا کرنے کی صورت پر محمول کیا ہے۔

سوال: ایک شخص نے اپنی سالی کے ساتھ زنا کیا اسکی منکوحہ یعنی مزنیہ کی

ہمشیرہ اس شخص پر حرام ہوگی یا نہیں؟

الجواب: مذکورہ عبارات نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ان روایات سے معلوم ہوا کہ اس شخص پر اس کی منکوحہ ہمیشہ کیلئے حرام نہیں ہوگی؛ البتہ جب تک مزنیہ کو ایک حیض نہ آچکے اس وقت تک اس منکوحہ سے علیحدہ رہنا واجب ہے۔

(امداد المفتین ۵۵۳،سوال ۴۲۰، نیز دیکھئے ۵۱۶)

نیز حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم کا ایک مصدقہ فتوی فتاوی عثمانی کے حاشیہ میں ہے اس میں بھی مذکورہ عبارت کو صراحۃً زنا پر محمول کیا گیا ہے ملاحظہ ہو۔ (فتاوی عثمانی ۲ر ۲۵۳ کتاب النکاح)

کیا درایہ کی عبارت مفتی بہ ہے؟

ماقبل کی تفصیل سے معلوم ہوا کہ درایہ کی عبارت کا تعلق استبراء من الزنا سے ہے نہ کہ عدت سے لیکن ابھی اس امر کی تنقیح باقی ہے کہ استبراء من الزنا کی حیثیت احناف کے یہاں کیا ہے؟ تو اس کے بارے میں عرض ہے کہ احناف کے یہاں اس سلسلے میں تین قول ملتے ہیں:

پہلا قول

جو کہ شیخین کا ہے وہ یہ ہے کہ چونکہ ماء زنا شرعاً غیر محترم ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا اور استبراء نہ واجب ہوگا نہ مستحب۔

قال فی الدر جاز نکاح من رأها تزنی وله وطوها بلا استبراء- قال ابن عابدین ای عندهما۔ (الدر مع الرد 143/4 ط زکریا)

صاحب الدر فرماتے ہیں: اس عورت سے نکاح کرنا جائز ہے جسے اس نے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے، نیز اس سے

بغیر استبرا کے وطی کرنا بھی جائز ہے، ابن عابدینؒ فرماتے
ہیں: یہ مسئلہ صاحبین کے نزدیک ہے۔

وقال الامام السرخسی في المبسوط - وإذا زنت امة الرجل فليس عليه أن يستبرأها بحيضة لأنه لا حرمة لماء الزنى والشرع ما جعل للزاني الا الحجر وليس في الزنا استبراء ولا عدة۔

(المبسوط للسرخسي 13/152 ط بيروت)

اگر کسی کی باندی سے زنا کیا گیا تو آقا پر یہ لازم نہیں ہے کہ
ایک حیض کے ذریعے استبرا کرے؛ کیونکہ ماء الزنا کی کوئی
حرمت نہیں، اور شریعت میں زانی کے لئے صرف پتھر ہیں،
نیز زنا میں نہ استبرا واجب ہوتا ہے اور نہ ہی عدت۔

دوسرا قول

استبراء مستحب ہے شامی میں ہے:

إذا زنى باخت امرأته او بعمتها أو بخالتها أو بنت اخيها أو اختها بلا شبهة فإن الأفضل أن لا يطا امرأته حتى تستبرا المزنيه۔

(شامی ۹ الحظر والاباحة باب الاستبراء)

اگر کوئی شخص اپنی عورت کی بہن، پھوپھی، خالہ، بھتیجی یا بھانجی
سے زنا کرلے، تو اولیٰ یہ ہے کہ اپنی عورت سے اس وقت
تک وطی نہ کرے جب تک مزنیہ استبرا نہ کرلے۔

یہی قول جامع الرموز للقہستانی کتاب الکراہیۃ ۲/ ۱۴/ ۳ ط سعید نیز شرح الملتقی علی المجمع ۲۱۱ میں بھی ہے، اسی طرح النہر الفائق میں بھی استحباب کا قول علی سبیل الجزم ہے۔

قال: وحل تزوج من رأها تزنی لکنه ندب استبراؤھا قبل الوطء۔ (النهر الفائق ۱۹۹/۲ فصل في المحرمات)

ترجمہ: اس عورت سے نکاح کرنا حلال ہے جسے اس نے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے، لیکن وطی سے پہلے استبرا مندوب ومستحب ہے۔

نیز بہت سے فقہاء نے امام محمد کے قول کو ترجیح دی ہے اور حضرت امام محمد کے نزدیک بھی استبراء مستحب ہے۔

قال في البدائع وما ذکرہ محمد نوع احتیاط وھو حسن۔

(بدائع ۱۲/٤۱۰ فصل في حکم البیع)

وقال ابو اللیث: قوله أقرب الی الاحتیاط وبه ناخذ۔

(رد المحتار ٤/١٤٣ النكاح ط زکریا)

صاحب بدائع فرماتے ہیں: امام محمدؒ کا ذکر کردہ قول میں احتیاط ہے اور یہی عمدہ قول ہے۔

تیسرا قول

یہ ہے کہ زنا کی صورت میں استبراء واجب ہے درایہ عن الکامل کی مذکور فی السؤال عبارت اسی قول سے متعلق ہے:

لو زنی باحدی الاختین لا یقرب الأخری حتی تحیض الأخری حیضة۔ (مجمع الانھر ۴۹/۱ ط دار الکتب العلمیه بیروت)

اگر ایک بہن سے زنا کیا تو دوسرے کے قریب بھی نہ جائے یہاں تک کہ اسے حیض آجائے۔

النتف في الفتاوی میں ہے: الموانع في النكاح إذا وطأ ذات محرم

من امراته ممن لا یحرم علیه بزنا فانه لا یطا امراته حتی یستبرء الموطوءة بحیضة۔ (النتف في الفتاوى كتاب النكاح ۱۸۹)

موانع نکاح: اگر کسی نے اپنی عورت کی ذی رحم سے وطی کرلیا جو اس پر حرام نہیں ہے تو اپنی عورت سے اس وقت تک نکاح نہ کرے جب تک کہ مزنیہ سے ایک حیض کے ذریعے استبرا نہ کرلے۔

منظومه ابن وهبان میں ہے: لو زنت امراة حرمت علی زوجها حتی تحیض و تطهر.

شرح منظومہ میں اس قول کو نتف ہی کی طرف منسوب کیا ہے۔

(النہر الفائق ۱۸۹/۲)

اگر کسی نے کسی عورت سے زنا کرلیا تو وہ عورت اپنے شوہر کے لئے حرام ہوجائے گی یہاں تک کہ اسے حیض آجائے اور پھر پاک ہوجائے۔

لیکن اس وجوب کے قول کو بعض حضرات نے رد کیا ہے؛ چنانچہ وہبانیہ کے قول کو علامہ حصکفیؒ نے ضعیف قرار دیا ہے فرماتے ہیں:

فما فی الوهبانیه ضعیف کما بسط المصنف۔

(الدر مع الرد ١٤٤/٤ ط زكريا)

اسی طرح علامہ شامی نے نتف میں مذکور جزئیہ کورد کیا ہے فرماتے ہیں:

قلت ما ذکره فی شرح النظم ذکره فی النتف وهو ضعیف۔

(شامی ١٤٤/٤)

میں کہتا ہوں: شرح منظومہ میں جو مذکور ہے وہی نتف میں

بھی مذکور ہے لیکن یہ ضعیف قول ہے۔

اور درایہ عن الکامل کے جزئیہ کو علامہ ابن الہمام، صاحب بحر، علامہ شامی صاحب النہر الفائق سب نے قابل اشکال قرار دیا ہے جیسا کہ تفصیلا گزرا۔

لہٰذا اس تفصیل کے مطابق استبراء کے وجوب کا قول مرجوح ہوگا لیکن صاحب فتح القدیر نے امام محمد کے قول "لا احب له أن يطاها ما لم يستبرئها" میں لا أحب" کو وجوب پر محمول کیا ہے کیوں کہ متقدمین کثرت سے احب وغیرہ کا اطلاق وجوب پر کرتے ہیں:

في فتح القدير حمل قول محمد "لا أحب" على انه يجب لتعليله باحتمال الشغل بماء المولى فانه يدل على الوجوب وقال فان المتقدمين كثيرا ما يطلقون أكره هذا في التحريم او كراهة التحريم واحب في مقابله۔ (رد المحتار ١٤٣/٤ النكاح)

فتح القدیر میں امام محمدؒ کے قول لا احب کو اس پر محمول کیا ہے کہ یہ واجب ہے؛ کیوں کہ آپ نے یہ تعلیل بیان فرمائی ہے کہ یہاں پر مولی کے پانی کے ساتھ رحم کے مشغول ہونے کا احتمال ہے، اور یہ تعلیل وجوب پر دلالت کرتی ہے، نیز فرمایا کہ اکثر متقدمین اکره هذا کا اطلاق تحریم یا کراہت تحریم پر کرتے ہیں اور احب کا اطلاق اسے مقابل وجوب وغیرہ پر کرتے ہیں۔

تقریرات رافعی میں بھی وجوب کے قول کی طرف رجحان ظاہر کیا گیا ہے:

قال: نعم وان كان لا اعتبار بماء الزنى الا انها يحتمل انها علقت منه فإذا جامعها الزوج وأتت بولد لستة اشهر ينسب اليه

مع انه فی الحقیقة علی هذا الاحتمال من الزنا فیندب الاستبراء لدفع هذا الاحتمال إذ توهم الشغل بماء الزني متحقق بل لو قال قائل بالوجوب لا یبعد۔ (تقریرات رافعی ۱۸٤ علی المجلد الرابع من رد المحتار ط زکریا)

فرمایا: البتہ گرچہ ماء الزنا کا اعتبار نہیں ہوتا ہے لیکن یہاں یہ احتمال ہے کہ اس سے عورت کو حمل ٹھہر گیا ہو؛ لہٰذا جب اس کا شوہر اس سے جماع کرے گا اور اس کو چھ مہینہ میں بچہ پیدا ہوگا تو اسی کی طرف منسوب ہوگا، حالانکہ حقیقت میں یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ زنا سے پیدا ہوا ہو، اس لیے استبرا مستحب ہوگا تاکہ یہ احتمال بھی ختم ہو جائے؛ کیوں کہ ماء الزنا کے ساتھ رحم کا مشغول ہونے کا وہم متحقق ہے، بلکہ اگر کوئی اسے واجب بھی کہہ دے تو بعید نہیں ہوگا۔

نیز حضرت مفتی شفیع صاحب نے بھی درایہ کے مطابق فتوی دیا ہے اسی طرح مفتی تقی عثمانی صاحب کا مصدقہ فتوی بھی اس درایہ کی عبارت کے مطابق ہے جیسا کہ ماقبل میں گزرا علاوہ ازیں اصل ابضاع میں تحریم ہے اور فروج میں احتیاط پر عمل کیا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ احتیاط وجوب کا قول اختیار کرنے میں ہے اسلئے زنا کی صورت میں درایہ وغیرہ کی عبارت کے مطابق بھی فتوی دینے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ هذا ما ظهر لي والله اعلم

حضرت مفتی محمد سلمان صاحب منصور پوری دامت برکاتہم کا احقر کے نام خط

بندہ نے مذکورہ تحریر حضرت والا کی خدمت میں ارسال کی تھی، اس پر حضرت والا نے بطور حوصلہ افزائی درج ذیل خط تحریر فرمایا:

محمد سلمان منصورپوری
جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد یوپی

MOHAMMAD SALMAN
MANSOOR PURI
MOBILE: 0091 - 9412635154

باسمہ سبحانہ وتعالی

محترم المقام جناب مولانا مفتی محمد ثاقب صاحب قاسمی فتح پوری زید فضلکم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

اُمید ہے کہ مزاجِ عالی بخیر ہوں گے!

احقر نے ''منکوحہ سالی'' سے جماع کی عدت کے بارے میں آں جناب کی عالمانہ تحقیقی تحریر سے استفادہ کیا۔ آپ نے ''کتاب النوازل ۳۱۳/۸'' میں شائع شدہ فتوی پر جو نقد فرمایا ہے وہ درست ہے، اور احتیاط بھی اسی میں ہے کہ تین حیض کی عدت گذرنے کے بعد ہی دوسری بہن سے استفاع کی اجازت ہو۔

احقر آپ کے توجہ دلانے پر بہت مشکور ہے، اور ان شاء اللہ آئندہ ایڈیشن میں ''کتاب النوازل'' میں تصحیح کردی جائے گی۔ **فجزاکم اللہ تعالیٰ احسن الجزاء**

دعاؤں کی گذارش ہے۔

فقط والسلام

احقر محمد سلمان منصور پوری غفرلہ

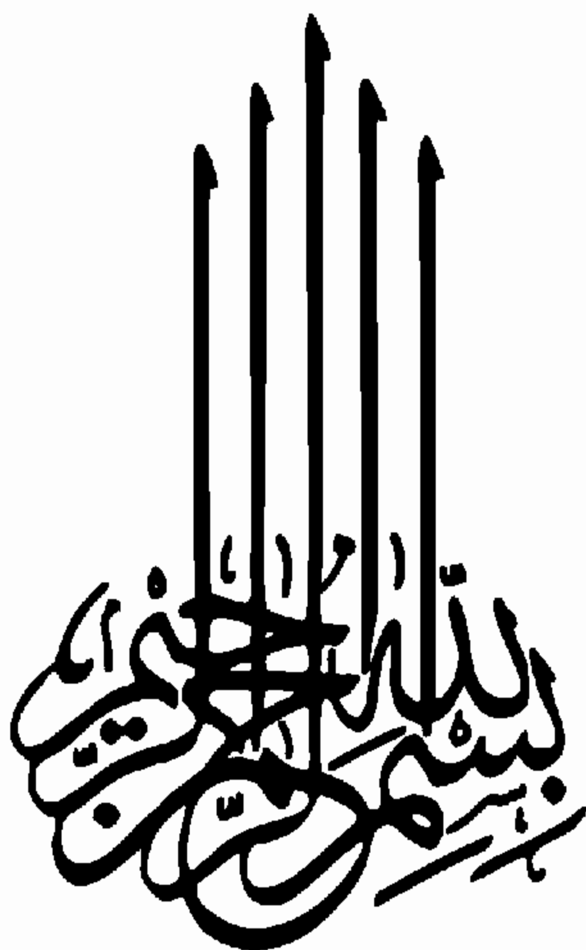
خادم مدرسہ شاہی مرادآباد

۱۴۴۰/۱۱/۲۱ھ مطابق ۲۵/۷/۲۰۱۹ء

سلام پھیرنے کا مسنون طریقہ

عنوانات

سلام پھیرنے کے دو مسنون طریقے
پہلا طریقہ
دوسرا طریقہ
سلام پھیرنے کی ایک احتمالی کیفیت


بسم اللہ الرحمن الرحیم

کیا فرماتے ہیں مفتیان کرام مسئلہ ذیل کر بارے میں سلام پھیرنے کا مسنون طریقہ کیا ہے بعض حضرات یہ بیان کرتے ہیں کہ السلام یا السلام علیکم کی میم تک چہرہ قبلہ کی طرف رہے اس کے بعد دائیں بائیں چہرہ گھمایا جائے اس کی کیا حیثیت ہے کیا یہ طریقہ مسنون ہے اوراس کے علاوہ خلاف سنت ہے۔

تحقیقی اور تفصیلی جواب کی درخواست ہے!

المستفتی: مولانا محمد شمیم صاحب باندوی

سلام پھیرنے کے دو مسنون طریقے

باسمه تعالى الجواب وبالله التوفيق

روایات اور فقہاء کی عبارات کی روشنی میں سلام پھیرنے کے دو طریقے مسنون ہیں۔

پہلا طریقہ

یہ ہے کہ دائیں بائیں چہرہ کو مکمل پھیرنے کے بعد الفاظ سلام ادا کیے جائیں یعنی تحویل وجہ مکمل پہلے ہو اس کے بعد الفاظ سلام کا تکلم ہو۔

متعدد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دائیں طرف رخ کر کے السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہتے تھے یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دائیں رخسار کی سفیدی دیکھی جاتی تھی اسی طرح بائیں طرف رخ کر کے السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہتے تھے۔

عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال إن رسول الله صلى

الله علیه وسلم کان یسلم عن یمینیه السلام علیکم ورحمة الله حتی یری بیاض خده الایمن و عن یساره السلام علیکم ورحمة الله حتی بیری بیاض خده الا میسر۔ (ابوداؤد رقم ۹۶)

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دائیں طرف سلام پھیر کر السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہتے حتی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دائیں رخسار کی سفیدی دیکھی جاتی اور بائیں طرف سلام پھیر کر السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہتے حتی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بائیں رخسار کی سفیدی دیکھی جاتی۔

عن عمار بن یاسر رضی الله عنه قال کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یسلم عن یمینه و عن یساره حتی یری بیاض خده السلام علیکم ورحمة الله السلام علیکم ورحمة الله-

(ابن ماجه ۶۵/۱،الصلاة باب التسليم)

حضرت عمار بن یاسرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دائیں اور بائیں طرف سلام اس طرح پھیرتے کہ آپ کے رخسار کی سفیدی نظر آجاتی تھی اور سلام اس طرح کرتے السلام علیکم ورحمۃ اللہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ۔

عن عدی بن عمیره الحضرمي حدثه قال کان رسول الله صلی الله علیه وسلم اذا سلم فی الصلاة اقبل بوجهه عن یمینه حتی یری بیاض خده ثم یسلم عن یساره و یقبل بوجهه حتی بیری بیاض خده الایسر۔ (طحاوی شریف ۱۵۹/۱، الصلاة، باب السلام فی الصلاة کیف هو)

حضرت عدی بن عمیرہ حضرمی فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز میں سلام پھیرتے تو اپنے چہرے سے

دائیں طرف متوجہ ہوتے حتیٰ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دائیں
رخسار کی سفیدی نظر آتی، پھر بائیں طرف متوجہ ہوتے حتیٰ
کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بائیں رخسار کی سفیدی نظر آتی۔

ملا علی قاری ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث کی شرح کے ذیل میں لکھتے ہیں:

كان يسلم أى من صلاته حال كو نه ملتفتا بخده عن يمينه أى مجاوزا نظره عن يمينه كما يسلم أحد على من يمينه. (مرقاة ۲/۳۵۱)

یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز کا سلام اس حال میں پھیرتے تھے کہ
آپ کے رخسار مبارک دائیں جانب پھرے ہوتے تھے
اور آپ کی نظریں دائیں طرف ہوتی تھیں جیسا کہ کوئی شخص
اپنی دائیں جانب موجود شخص کو سلام کرتا ہے۔

فقہاء احناف نے اس طریقے کو بالتصریح کتابوں میں نقل فرمایا ہے۔

طوالع الانوار میں ہے:

ثم يسلم عن يمينه ويساره محولا رأسه قبل السلام۔

(طوالع الانوار شرح الدر المختار ۱/۷۱۰)

پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم دائیں اور بائیں طرف سلام پھیرتے
درانحالیکہ سلام سے پہلے سر گھما لیتے۔

اسی طرح جامع الرموز شرح النقایہ میں ہے:

ثم يحول المصلى وجهه أولا كما في الحقائق حتى يرى بياض خده كما في المبسوط ثم يسلم۔ (جامع الرموز ۱/۱۲)

پھر نمازی اولاً اپنے چہرے کو پھیرے گا جیسا کہ حقائق میں
ایسا ہی مذکور ہے اور اس طرح پھیرے کہ اس کے رخسار کی

سفیدی نظر آجائے جیسا کہ مبسوط میں ہے پھر سلام کہے۔

شرح منظومة النسفی میں ہے: ویحول اولا ثم یسلم۔

(الحقائق شرح منظومة النسفی ص ۲٦۳)

(پہلے چہرا پھیرے گا پھر سلام کہے گا۔)

مجمع المسائل میں ہے: و تحویل الوجه ثم یسلم۔

(مجمع المسائل ص ٤٧)

(پہلے چہرا پھیرے گا پھر سلام کہے گا۔)

خزانة العلماء میں ہے: ثم یحول المصلی وجهه أولا كما في الحقائق۔ (خزانة العلماء ١/١٠٧)

(پھر نمازی اولا اپنے چہرے کو پھیرے گا جیسا کہ حقائق خزانۃ العلماء میں ایسا ہی مذکور ہے۔)

مجموعة الغرائب میں ہے: ینبغی للمسلم أن یحول وجهه أولا ثم یسلم كذا في صلاة النخشی۔ (مجموعة الغراب ص ٧٧)

(سلام پھیرنے والے کو چاہئے کہ پہلے چہرہ پھیرے پھر سلام کہے۔)

الفقه الحنفي في ثوبه الجدید میں ہے: تحویل وجه نحو الیمین عند التسلیمة الأولى ونحو الیسار عند التسلیمة الثانیة۔

(١/٢٢٨ سنن الصلاة)

پہلے سلام کے وقت دائیں طرف اور دوسرے سلام کے وقت بائیں طرف چہرا گھمائے۔

فتاویٰ دار العلوم زکریا میں ہے: فقہاء کی عبارات کی روشنی میں یہ بات معلوم ہوتی کہ اولا چہرے کو مکمل پھیر دے پھر اس کے بعد لفظ سلام کہے۔

(فتاویٰ دار العلوم زکریا ۲/۱۷۱ط مجلس البحوث الخ)

دوسرا طریقہ

کیفیت سلام کا دوسرا مسنون طریقہ یہ ہے کہ سلام کے الفاظ کی ابتداء تو اس وقت ہو جب چہرہ جانب قبلہ ہو اس کے بعد دائیں بائیں جانب چہرہ پھیرتے ہوئے سلام کی تکمیل ہو یعنی التفات اور تکلم سلام ساتھ ساتھ ہو ترمذی وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ قبلہ رخ ہونے کی صورت میں سلام کا آغاز فرماتے پھر دائیں طرف کو رخ مبارک پھیر لیتے۔

عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلم في الصلاة تسليمة تلقاء وجهه ثم يميلُ إلى الشق الأيمن شَيْئًا۔

(رواه الترمذي)

آپ ﷺ چہرے کے سامنے کی طرف ہوتے ہوئے ہی سلام پھیرتے پھر تھوڑا دائیں متوجہ ہوتے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی، شیخ عبدالحق محدث دہلوی، ملا علی قاری، حضرت گنگوہی، علامہ بنوری رحمہم اللہ وغیرہ شراح حدیث نے مذکورہ بالا حدیث پاک کا یہی مطلب بیان کیا ہے کہ نبی کریم ﷺ سلام کی ابتداء اس وقت فرماتے جب چہرہ جانب قبلہ ہوتا تھا اور چہرہ گھمانے کے ساتھ ساتھ الفاظ سلام کی تکمیل ہوتی تھی۔

قال العلى القاري: أي يبدأ بالتسليم محاذاة وجهه قال ابن حجر أى يبتدأ بها وهو مستقبل القبله. (مرقاۃ ۲/۳۵۴)

یعنی آپ چہرے کے سامنے کی طرف ہوتے ہوئے ہی سلام کی ابتدا کردیتے تھے، ابن حجرؒ فرماتے ہیں: یعنی آپ چہرے کے قبلہ رخ ہوتے ہوئے ہی سلام کی ابتدا کردیتے تھے۔

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں:

ای یأخذ فیها من تلقاء وجهه وختمها إذا مال وجهه إلى اليمين وكذا الحكم في تسليم اليسار لكنها اكتفت بذكر تسليمة لما أن المقصودا بالذكر إنما هو بيان التسلمية من أين تبتدأ وبيان كيفيتها كيف هي۔ (الكوكب الدری ۱/۱۱۰)

یعنی آپ سلام کی ابتدا اس وقت کرتے جب آپ کا چہرہ سامنے کی طرف ہوتا اور جب دائیں طرف متوجہ ہو جاتے تو سلام کو ختم کرتے، اور یہی حکم بائیں جانب سلام پھیرنے میں بھی ہے، لیکن حضرت عائشہؓ نے ایک ہی سلام پر اکتفا اس وجہ سے کیا کہ مقصود یہی بتلانا تھا کہ سلام کی ابتدا کہاں سے ہوگی اور اس کا طریقہ کیا ہوگا۔

حضرت بنوریؒ نے اسی کیفیت پر احناف کا تعامل نقل کیا ہے فرماتے ہیں:

لعله يريد أن المقصود بيان كيفية السلام هكذا لا بيان العدد والكيفية هذه من ابتدائه تلقاء الوجه وانتهائه في جانب اليمين ذكره في المجموع والمغنى وهو المعمول به عندنا۔ (معارف السنن ۳/۱۱)

غالباً آپ کی مراد یہ ہے کہ مقصود سلام کا طریقہ بتلانا ہے نہ کہ عدد، اور طریقہ یہ ہے کہ چہرے کے سامنے کی طرف ہوتے ہوئے سلام کی ابتدا کرے اور دائیں طرف موڑ کر ختم کرے، اس طریقہ کو مجموع اور مغنی میں ذکر کیا گیا ہے اور یہی ہمارے نزدیک معمول بہ ہے۔

حضرت شیخ عبد الحق محدث دہلویؒ نے شرح سفر السعادۃ ص ۹۲ میں اسی بات کو بیان فرمایا ہے۔ (بحوالہ محمود الفتاوی ۳/۳۹۸)

اور بعض حضرات نے مسنون سلام کی جو یہ کیفیت بیان کی ہے کہ السلام علیکم قبلہ رخ ہونے کی حالت میں کہے اور، ورحمۃ اللہ دائیں بائیں منھ پھیرتے وقت کہے، یا السلام کی میم تک چہرہ جانب قبلہ رہے اس کے بعد تحویل وجہ شروع ہو۔

روایات وآثار اور فقہاء کی عبارات سے یہ کیفیت ثابت نہیں ہے اور نہ اس تحدید وتعیین کی کوئی شرعی وجہ ہے اسی لیے ائمہ اربعہ میں کوئی بھی اس کیفیت کے مسنون ہونے کا قائل نہیں ہے۔

ہاں البتہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی مذکورہ بالا روایت کی تشریح و تاویل میں بطور احتمال حضرت ابن عقیل حنبلی سے سلام پھیرنے کی یہ کیفیت منقول ہے۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں:

عن ابن عقيل يسلم تلقاء وجه معناه ابتداء السلام عليكم، ورحمة الله يكون في حال التفاته- (المغني ۱/۵۹۶)

علامہ بنوری نے بھی ابن عقیل کی یہ بات نقل فرمائی ہے لکھتے ہیں:

قال ابن عقيل يبدأ بقوله السلام عليكم إلى القبلة ثم يلتفت قائلا ورحمة الله عن يمينه ويساره لقول عائشه رضى الله عنها كان النبي صلى الله عليه وسلم يسلم تلقاء وجهه معناه ابتداء السلام عليكم، ورحمة الله يكون في حال التفاته۔ (معارف السنن ۳/۱۰)

ابن عقیل فرماتے ہیں: قبلہ کی طرف ہوتے ہوئے السلام علیکم کی ابتدا کرے پھر ورحمۃ اللہ کہتے ہوئے دائیں اور بائیں جانب رخ کرے؛ کیوں کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں

کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم چہرے کے سامنے رہتے ہوئے سلام پھیرتے یعنی السلام علیکم کی ابتدا اس حالت میں ہوتی اور ورحمۃ اللہ التفات کی حالت میں کہتے۔

لیکن خود حنابلہ نے ابن عقیل کی اس توجیہ وتاویل کو مرجوح قرار دیا ہے اور جمہور کے قول کو یعنی التفات وتحویل اور الفاظ سلام کا تکلم ساتھ ساتھ ہو اسی کو قابل اعتبار قرار دیا ہے اور اسی کیفیت کو مسنون کیفیت بتلایا ہے۔

علامہ مرداوی حنبلیؒ لکھتے ہیں:

الصحيح من المذهب أن ابتداء السلام يكون حال التفاته وذكر جماعة يستقبل القبلة بالسلام عليكم ويلتفت بالرحمة۔

(الانصاف ۲۰۸۲/۸۳)

صحیح مذہب یہ ہے کہ ابتداء سلام بھی حالت التفات میں ہی ہوگا جبکہ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ قبلہ کی طرف ہوتے ہوئے السلام علیکم کہے اور ورحمۃ اللہ حالت التفات میں کہے۔

ماضی قریب کے مشہور حنبلی عالم شیخ ابن عثیمین نے اس طریقے کی سختی کے ساتھ تردید فرمائی ہے۔ سوال وجواب ملاحظہ ہو:

السؤال: في التسليم في الصلاة بعض أئمة المساجد يقولون السلام عليكم ثم يلتفت ثم يقول ورحمة الله و يفعل مثل ذلك على الجانب الايسر فهل هذا صحيح؟

الجواب: هذا لا أصل له يعنى أنه يقول السلام عليكم ووجه إلى القبلة ثم يقول ورحمة الله وهو ملتفت فهذا لا أصل له ولا وجه له أيضا فليس له حظ من السنة وليس له حظ من النظر

والإنسان من حين أن يقول السلام عليكم مبدأ بالالتفات حتى تكون كاف الخطاب حين التفاته تماما لأنه يخاطب المامومين الذين وراءه فمن حين أن يقول السلام من حين أن يبدأ بالهمزة يبدأ بالالتفات حتى ينتهي الخ۔ (فتاوی نور علی الدرب ۲/۸)

سوال: بعض ائمہ مساجد نماز میں سلام پھرتے وقت پہلے السلام علیکم کہتے ہیں پھر رخ موڑتے ہوئے ورحمۃ اللہ کہتے ہیں، ایسا ہی بائیں جانب بھی کرتے ہیں، کیا یہ طریقہ درست ہے؟

جواب: اس طرح سلام پھیرنا کہ السلام علیکم کہتے وقت قبلہ کی طرف رخ ہو اور پھر رخ پھیرتے ہوئے ورحمۃ اللہ کہنا، اس کی کوئی اصل نہیں ہے اور نہ اس کی کوئی صحیح وجہ و دلیل ہے، بلکہ سلام اس طرح کرے کہ التفات کرتے ہوئے ہی السلام علیکم کہے اس طرح کے التفات مکمل ہونے کے وقت ہی السلام علیکم کے کاف تک کہہ دے؛ کیوں کہ اس کے ذریعہ پیچھے والے مقتدیوں کو خطاب کیا جاتا ہے، لہٰذا سلام کہتے وقت جس وقت وہ السلام کی ہمزہ کہے گا اسی وقت التفات شروع کرے گا یہاں تک کہ مکمل کرلے۔

تقریباً اسی طرح کی بات شیخ صالح الفوزان ابن باز اور دیگر حنبلی عرب علماء نے بیان کی ہے۔

الغرض جمہور فقہاء حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا راجح مذہب یہی ہے کہ الفاظ سلام کے ساتھ ہی التفات وتحویل وجہ شروع ہو اور انتہاء سلام تک چہرہ مکمل

پھر جائے۔

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں:

السنة أن تكون احداهما عن يمنيه والاخرى عن يساره قال صاحب التهذيب وغيره يبتدء السلام مستقبل القبلة ورحمة الله ملتفتا بحيث يكون تمام سلامه مع آخر الالتفات ... هذا هو الأصح ومحمد امام الحرمين والغزالي في الوسيط والجمهور وبه قطع الغزالي في الوسيط والسقوى وغيرهما.

(شرح المهذب ۳/۱۷۷ روضه الطالبين ۱/۳۶۸ مغنی)

سنت یہ ہے کہ ایک سلام دائیں جانب اور دوسرا بائیں جانب ہو، صاحب تہذیب و دیگر حضرات فرماتے ہیں کہ سلام کی ابتداء استقبال قبلہ کی صورت میں کرے گا اور ورحمۃ اللہ التفات کرتے ہوئے کہے گا حتی کہ آخری التفات کے ساتھ سلام مکمل کرلے، یہی اصح قول ہے، امام محمد امام الحرمین، امام غزالی اور جمہور نے اسی قول کو اختیار فرمایا ہے۔

ہمارے فقہاء نے بھی بالتصریح اس کو ذکر کیا ہے۔

درمختار میں ہے:

ثم يسلم عن يمنيه ويساره... قائلا السلام عليكم ورحمة الله۔

(الدر مع الرد ۲/۲٤٠)

(پھر اپنے دائیں اور بائیں جانب سلام پھیرے۔۔۔ السلام علیکم ورحمۃ اللہ کہتے ہوئے۔)

الفقه الإسلامي وأدلته میں ہے: فيشير عند النطق بالتسليمة للقبلة ووجهه بالتيامن عند النطق بالكاف والميم من عليكم حتى

يرى من خلفه صفحة وَجْهِه۔ (الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱/ ۵۷۸)

کتاب النوازل میں ہے:

سوال: نماز کے اخیر میں جب سلام پھیرتے ہیں تو السلام علیکم کہنے کے بعد دائیں بائیں چہرہ پھیریں یا السلام علیکم کہنے کے ساتھ ساتھ چہرہ پھیریں؟

الجواب: السلام علیکم کہتے ہوئے دائیں بائیں چہرہ پھیرنا چاہیے۔

(کتاب النوازل ۳/ ۷۵-۷۶)

فتاوی قاسمیہ میں ہے:

سوال: نماز میں سلام پھیرنے کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ زید کہتا ہے السلام علیکم سامنے کہہ کر پھر گردن موڑے اور ورحمۃ اللہ دائیں بائیں طرف کہے۔

الجواب: نماز میں سلام کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ لفظ السلام کہتے ہوئے گردن موڑتا جائے جس میں السلام کا کچھ حصہ دائیں طرف اور بائیں طرف موڑتے ہوئے ادا ہو جائے اور علیکم ورحمۃ اللہ مکمل مڑ چکنے کے بعد ادا ہو۔

(قاسمیہ ۵/ ۷۶۱-۷۶۲)

ایک دوسرے موقع پر سائل نے حضرت مولانا ابرار الحق صاحب ہردوئی رحمۃ اللہ علیہ کے حوالہ سے مذکورہ کیفیت ذکر کر کے سوال کیا ہے۔

خلاصہ سوال درج ذیل ہے:

سوال: حضرت مولانا ابرار الحق صاحب نے مختلف جگہوں میں سلام پھیرنے کا طریقہ لکھا ہے یا آپ کے خلفاء نے جو نقل کیا ہے وہ یہ ہے کہ داہنی طرف سلام پھیرتے وقت السلام علیکم کہتے وقت چہرہ قبلہ کی طرف رہے جب ورحمۃ اللہ کہے اس وقت داہنی طرف کندھے پر نظر کرے پھر چہرہ کو قبلہ کی طرف

کر کے السلام علیکم کہے پھر ورحمۃ اللہ کہتے وقت بائیں طرف منہ پھیرے الخ۔

الجواب: کتب فقہ اور احادیث صحیحہ صریحہ سے یہ بات صاف واضح ہوتی ہے کہ سلام کی ابتداء چہرے کے قبلہ کی طرف رہنے کی حالت میں کی جائے اور ابتداء سے چہرے کو موڑتے چلے جائیں اور اپنا چہرہ مکمل دائیں طرف مڑنے کے بعد سلام مکمل ہونا چاہیے اسی طرح بائیں طرف: یہی سنت کے مطابق معلوم ہوتا ہے، البتہ بعض شارحین نے بعض احادیث کی تاویل میں حضرت والا ہردوئی رحمۃ اللہ علیہ کی ذکر کردہ کیفیت بیان کی ہے۔ (ملخصا، قاسمیہ ۷/۶۲۵)

سلام پھیرنے کی ایک احتمالی کیفیت

لیکن ما قبل میں تفصیلا ذکر کیا جا چکا ہے کہ یہ بعض حضرات کی طرف سے ایک احتمالی کیفیت ہے جسے خود علماء مذہب نے قبول نہیں کیا۔

دارالافتاء دارالعلوم دیوبند نے بھی ایک سوال کے جواب میں اسی طریقے کو مسنون قرار دیا ہے ملاحظہ ہو:

نماز میں دونوں جانب سلام پھیرنے کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ سلام کا آغاز اس وقت کیا جائے جب چہرہ قبلہ کی طرف ہو اور اختتام چہرہ دائیں جانب یا بائیں جانب پھیر کر کیا جائے۔ (فتوی آئی ڈی ۸۰۳/ ۸۱۳، ن)

الغرض مذکورہ تفصیل سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ سلام پھیرنے کی مسنون کیفیت جو بعض حضرات کی طرف سے اس طرح بیان کی جاتی ہے کہ لفظ السلام، یا اسلام علیکم تک چہرہ جانب قبلہ رہے اور التفات وتحویل وجہ اس کے بعد شروع ہو یہ مسنون ہے یہ بات صحیح نہیں ہے بلکہ یہ خلاف سنت ہے اس کے

مقابلہ میں ماقبل میں ذکر کردہ دونوں کیفیتیں مسنون اور ثابت ہیں؛ نیز جمہور علماء عوام تقریباً سب کا عمل مطابق سنت ہے اس لیے عوامی مجمع میں اس طریقہ کو بیان کرنا درحقیقت خلاف سنت بات کی ترویج کے ساتھ ساتھ عوام میں انتشار و افتراق پیدا کرنا ہے جو درست نہیں ہے۔

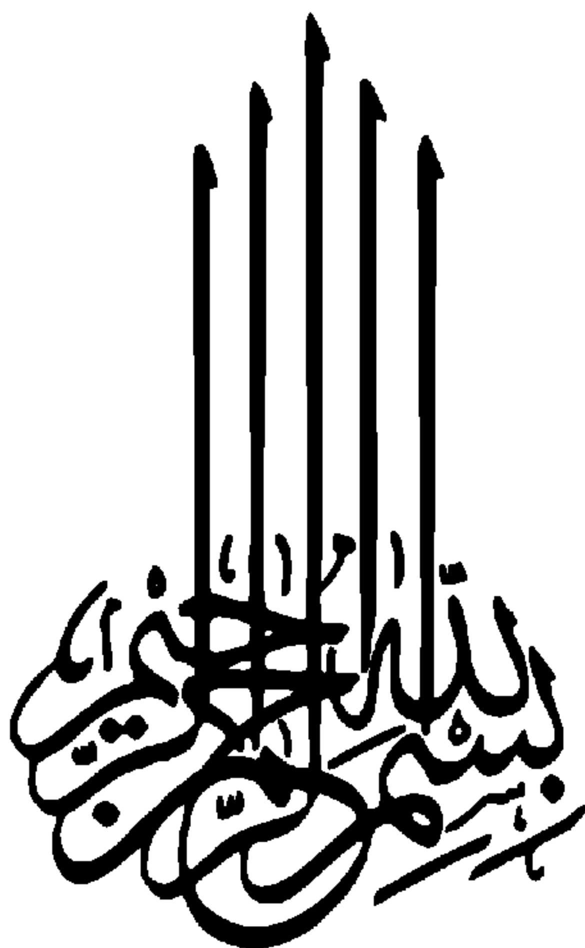
نیز جو اذکار انتقال کے ساتھ مشروع ہیں ان میں سنت یہ ہے کہ جس وقت سے انتقال شروع ہو اسی وقت سے وہ ذکر بھی شروع ہو اور جس وقت وہ انتقال مکمل ہو وہ ذکر بھی مکمل ہو جیسا کہ تکبیرات انتقالیہ میں، لہٰذا سلام پھیرنے میں بھی یہ مسنون رہے گا کہ التفات و انتقال شروع ہوتے ہی الفاظ سلام شروع ہو اور مکمل ہونے پر کلمات سلام مکمل ہوں۔

توقیت شرکت

یعنی عقد شرکت کو کسی مخصوص مدت کے ساتھ مقید کرنا

عنوانات

توقیت شرکت کی دو صورتیں
پہلی صورت
دوسری صورت
ضرورت کے موقع پر گنجائش
پہلی تکییف
حنابلہ کے مذہب کی تحقیق
دوسری تکییف
ایک اور حل
دوسرا حل
ادارۃ المباحث الفقہیہ کی تجویز


بسم اللہ الرحمن الرحیم

کیا عقد شرکت کو کسی محدود مدت کے ساتھ مقید کیا جا سکتا ہے؟ اس سوال کا جواب علی وجہ البصیرت معلوم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ توقیت شرکت کا مفہوم متعین کیا جائے تو اس کے بارے میں عرض ہے کہ توقیت شرکت کی دو صورتیں ہیں:

توقیت شرکت کی دو صورتیں:

(۱) شرکت کی کوئی مدت اس طرح مقرر کر دی جائے کہ اس کے بعد شرکت خود بخود ختم ہو جائے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ اس طرح مدت مقرر کی جائے کہ اس مدت کے دوران کسی شریک کو شرکت سے علاحدہ ہونے کا اختیار نہ ہو یعنی شرکت لازمی ہو جائے اور اس مدت کے دوران احد الشریکین کو فسخ کا اختیار باقی نہ رہے۔

توقیت مضاربت پر کلام کرتے ہوئے مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

إن توقيت المضاربة له معنيان الأول: أن تقييد المضاربة بوقت تنتهی بحلوله۔ والثانی: ان تقيد بوقت بمعنی انه لا يجوز فسخها لاحد الفريقين قبل ذلک الوقت۔ (بحوث فی قضایا فقهية معاصرة ۲/۸۸ طفرید بکڈپو)

مضاربت کی مدت مقرر کرنے کے دو معنی ہیں: ایک یہ کہ اس کے لئے ایک وقت متعین کیا جائے جس کے آتے ہی مضاربت ختم ہو جائے گی، اور دوسرے یہ کہ وقت کی تعیین اس معنی کر کی جائے کہ کسی بھی فریق کو اس وقت سے پہلے مضاربت فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔

اور آپ کے صاحبزادۂ محترم حضرت مفتی عمران اشرف عثمانی صاحب دامت برکاتہم خاص عقد شرکت کی توقیت کے بارے میں لکھتے ہیں۔

شرکت کو کسی معیاد کے پابند کرنے کی دو صورتیں ہیں:

(۱) شرکت کی کوئی ایسی انتہائی مدت مقرر کی جائے کہ جس کے بعد شرکت ختم ہو جائے اور اس انتہائی زیادہ سے زیادہ مدت کے بعد کسی قسم کا کاروبار نہ کیا جائے۔

(۲) کم سے کم یا چھوٹی سے چھوٹی مدت مقرر کی جائے جس کے اندر رہتے ہوئے شرکت لازمی ہو اور اس مدت کے دوران کوئی شریک اس شرکت کو فسخ نہ کر سکے۔ (شرکت ومضاربت عصر حاضر میں ۲۶۲)

ذیل میں توقیت کی دونوں صورتوں کا حکم ذکر کیا جاتا ہے تاکہ کسی قسم کا عبارات میں اشتباہ نہ ہو۔

پہلی صورت:

جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے تو شرکت ومضاربت دونوں میں راجح قول یہ ہے کہ اس طرح مدت متعین کی جاسکتی ہے کیوں کہ شرکت ومضاربت در حقیقت توکیل ہے اور وکالت میں مدت طے ہو سکتی ہے، اگرچہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے خاص مضاربت کے سلسلہ میں یہ تصریح فرمائی ہے کہ قیاساً اس طرح کی توقیت صحیح نہیں ہے۔

قال الإمام الطحاوي: لم نجد عن أصحابنا توقيت المضاربة وقياس قولهم فى الوكالة انها لا تختص بالوقت لانهم قالوا لو وكل رجلا ببيع عبده اليوم فباعه غدا جاز۔

امام طحاویؒ فرماتے ہیں: اصحاب حنفیہ سے مضاربت کی

توقیت کے سلسلہ میں کوئی روایت ہمیں نہیں ملی، البتہ وکالت
کے سلسلہ میں موجود روایت کے مطابق قیاس سے یہ بات
سمجھ میں آتی ہے کہ مضاربت کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں
ہوسکتی؛ کیوں کہ فقہاء کرام نے فرمایا ہے کہ اگر کسی نے کسی
شخص کو آج ہی اپنا غلام فروخت کرنے کا وکیل بنایا، لیکن اس
نے اسے آئندہ کل فروخت کیا تو بھی جائز ہے۔

لیکن ابوبکر جصاص رازی رحمۃ اللہ علیہ نے امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی اس رائے کو رد فرمایا ہے اور توقیت مضاربت کو درست قرار دیا ہے مذکورہ عبارت نقل کرنے کے بعد امام ابوبکر جصاص رازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

هذا ليس بشيئ لأنهم يقولون: لو قال بعد اليوم ولا تبع غدا لم يكن له بيعه غدا وكذلك لو قال على أن يبيعه اليوم دون غد-

(مختصر اختلاف العلماء للطحاوی بتلخیص الجصاص ٤٠/٤ بحواله بحوث فی قضایا فقهية معاصرة ٨٩/٢)

اس بات کا کوئی اعتبار نہیں؛ کیوں کہ فقہاء کرام فرماتے ہیں:
اگر موکل کہے کہ آج ہی اسے فروخت کرو، نہ کہ کل، تو وکیل
کے لئے اسے کل فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح اگر
موکل کہے کہ اسے آج ہی فروخت کرے نہ کہ کل۔

متاخرین احناف نے امام ابوبکر جصاص رازی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کو ترجیح دی ہے؛ چنانچہ متون وغیرہ میں امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ذکر کئے بغیر مطلقاً توقیت مضاربت کے جواز کی بات مذکور ہے۔

درمختار میں ہے:

ولا يملك أيضا تجاوز بلد أو سلعة أو وقت أو شخص عينه المالك لأن المضاربة تقبل التقييد المفيد۔ (الدر مع الرد ٤٣٧/٨)

اور نہ ہی اسے اس بات کا اختیار ہوگا کہ وہ مالک کا متعین کردہ شہر چھوڑ کر کہیں اور جائے، یا متعین کردہ سامان چھوڑ کر کوئی اور سامان لائے، یا متعینہ وقت کی خلاف ورزی کرے، یا متعینہ شخص کے علاوہ کسی اور کے پاس جائے؛ کیوں کہ مضاربت میں مفید قید لگانا قابل قبول ہے۔

تبیین الحقائق میں ہے:

وكذلك إن وقت للمضاربة وقتا يتقيد به لأنه توكيل فيتقيد به كما يتقيد بالنوع والمكان۔ (المضاربة ٦٠/٥)

اسی طرح اگر مالک نے مضاربت کے لئے کوئی وقت متعین کردیا تو یہ مضاربت اسی وقت کے ساتھ مقید ہوگی؛ کیوں کہ یہ وکیل بنانے کی صورت ہے؛ لہٰذا یہ قید معتبر ہوگی جیسے کہ نوع اور مکان کو متعین کرنا معتبر ہے۔

نیز علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی صراحۃً امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی رائے کو رد فرمایا ہے۔ لکھتے ہیں:

ان المضاربة توكيل والتوكيل يحتمل التخصيص بوقت دون وقت وذكر الطحاوي وقال لم يجز عند اصحابنا توقيت المضاربة وقياس قولهم فى الوكالة انها لا تختص بالوقت - - - وما قاله ليس بسديد- (بدائع الصنائع ٩٩/٦ ط رشيديه)

مضاربت ایک قسم کی توکیل ہے، اور وکیل بنانے میں

وکالت کو کسی وقت کے ساتھ خاص کرنے کی بھی گنجائش ہے،
جبکہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں: اصحاب حنفیہ سے مضاربت کی
توقیت کے سلسلہ میں کوئی روایت ہمیں نہیں ملی، البتہ وکالت
کے سلسلہ میں موجود روایت کے مطابق قیاس سے یہ بات
سمجھ میں آتی ہے کہ مضاربت کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں
ہوسکتی۔۔۔لیکن آپ کی یہ بات درست نہیں ہے۔

الموسوعة الفقهية میں ہے:اختلف الفقهاء فی توقیت المضاربة أو تعلیقها ذهب الحنفية والحنابلة فی المذهب إلی أنه یصح توقیت المضاربة بزمن معین۔ (الموسوعة الفقهية ٦٤/٣٨ مضاربة)

مضاربت کے لئے کسی وقت کے متعین کرنے یا اسے معلق
کرنے کے سلسلہ میں فقہاء کرام کا اختلاف ہے، احناف و
حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ مضاربت کو کسی ایک خاص وقت کے
ساتھ مقید کرنا درست ہے۔

الغرض مضاربت کے سلسلے میں ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ توقیت بالمعنی الاول کا جواز ہی مذہب ہے اور عدم جواز کا قول شاذ اور غیر معتبر ہے۔

رہا مسئلہ شرکت میں اس طرح کی توقیت کا تو اس میں دو روایت ہیں: ایک روایت عدم جواز کی ہے اور دوسری روایت جواز کی ہے اور یہی راجح ہے۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

وإن وقتا هل یتوقت بالوقت المذکور روی بشر عن ابی یوسف عن ابی حنیفه أنه یتوقت والطحاوی ضعف هذه الروایة وصححها غیره من المشائخ وهو الصحیح۔ (الفتاوی الهندیه ٣٠٢/٢ شرکة)

اگر شرکت کے لئے کوئی وقت مقرر کیا تو کیا شرکت اس وقت کے ساتھ مقید ہو جائے گی، بشر امام ابو یوسفؒ سے وہ امام ابوحنیفہؒ سے روایت فرماتے ہیں کہ شرکت وقت کے ساتھ مقید ہو جائے گی، جبکہ امام طحاویؒ نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے؛ لیکن دیگر مشائخ نے اسے صحیح قرار دیا ہے اور یہی صحیح قول ہے۔

نیز صاحب فتاویٰ قاضی خان نے جواز پر جزم ظاہر کیا ہے، نیز علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی صنیع سے بھی اس طرف اشارہ ہوتا ہے۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

ثم إذا وقتها فهل تتوقت بالوقت حتى لا تبقى بعد مضيه فيه روايتان كما فى توقيت الوكالة وتمامه فى البحر عن المحيط ولم يذكر ترجيحا وجزم فى الخانية بانها تتوقت حيث قال والتوقيت ليس بشرط لصحة هذه الشركة والمضاربة وإن وقتا لذلك وقتا بأن قال ما اشتريت اليوم فهو بيننا صح التوقيت فما اشتراه بعد اليوم يكون للمشترى خاصة وكذا لو وقت المضاربة لانها والشركة توكيل والوكالة مما يتوقت۔ (رد المحتار على الدر المختار ٦/٤٨٣ - ٤٨٤ ط زكريا)

پھر اگر شرکت کو کسی وقت کے ساتھ مقید کیا جائے تو کیا وہ موقت ہوگا؟ جس کے نتیجہ میں وقت گذرنے کے بعد شرکت باقی نہیں رہے گی؟ وکالت کو موقت کرنے کی طرح اس میں دو روایت، جس کی مکمل بحث بحر میں محیط کے حوالہ سے مذکور ہے، لیکن آپ نے کسی روایت کو ترجیح نہیں دی، جبکہ خانیہ

میں شرکت کے موقت ہونے کو معتبر قرار دیا ہے، چنانچہ آپ فرماتے ہیں: کہ شرکت ومضاربت کے صحیح ہونے کے لئے وقت مقرر کرنا ضروری نہیں ہے؛ لیکن اگر دونوں شریک کوئی وقت مقرر کردیں اس طور پر کہے کہ جو چیز تم آج خریدو گے وہ ہمارے درمیان مشترک ہوگی تو یہ وقت مقرر کرنا درست ہوگا؛ لہٰذ مقررہ وقت کے بعد وہ شریک جو چیز خریدے گا تو وہ خاص مشتری کی ہی ہوگی، اور یہی حکم مضاربت کو وقت کے ساتھ مقید کرنے کا ہے؛ کیوں کہ مضاربت اور شرکت دونوں میں توکیل ہے، اور وکالت ان امور میں سے ہے جس میں توقیت کی گنجائش ہے۔

الغرض توقیت پہلے معنی کے اعتبار سے شرکت ومضاربت دونوں میں درست ہے اور یہ تعیین مفید ہے اور اصول ہے:

التعين متى كان مفيدا يجب اعتباره۔ (اصول الكرخي)

یعنی اگر تعیین مفید ہو تو اس کا اعتبار کرنا ضروری ہے، لہٰذا اس توقیت کا اعتبار ضروری ہوگا۔

دوسری صورت:

اگر شرکت ومضاربت میں کوئی مدت اس طرح ذکر کردی جائے کہ شرکاء میں سے کسی کو دوران مدت فسخ کا اختیار نہ رہے تو اس طرح کی توقیت کے بارے میں اصل مذہب عدم جواز کا ہے یعنی اس طرح مدت ذکر کرنے کا اعتبار نہ ہوگا اور یہ توقیت باطل ہوجائے گی اور شرکت صحیح ہوگی، کیوں کہ شرکت عمومی

شرائط فاسدہ سے فاسد نہیں ہوتی اس کی وجہ یہ ہے کہ شرکت وکالت کی طرح عقد غیر لازم ہے اور توقیت بالمعنی الثانی میں موجب عقد کی تغیر ہے اس لئے یہ تحدید صحیح نہیں ہوگی بلکہ ہر شریک جب چاہے فسخ کر سکتا ہے بس یہ شرط ہے کہ دوسرے شرکاء کو اس فسخ کی اطلاع کردے۔

قال في الدر: و تبطل ايضا بإنكارها وبقوله لا أعمل معك فتح وبفسخ أحدهما ولو المال عروضا و يتوقف على علم الآخر لأنه عزل قصدي۔ (الدر مع الرد ٦/ ٥٠٤-٥٠٥ ط زكريا)

وقال ابن عابدين نقلاً عن البزازية: اشتركا واشتريا امتعة ثم قال أحدهما لا اعمل معك بالشركة وغاب فباع الحاضر الأمتعة فالحاصل للبائع وعليه قيمة المتاع لأن قوله لا اعمل معك فسخ للشركة معه وأحدهما يملك فسخها وإن كان المال عروضا بخلاف المضاربة هو المختار۔ (شامی ٦/٥٠٥ ط زكريا)

درمختار میں مذکور ہے: کہ اگر کوئی شریک شرکت کا انکار کرے تو شرکت باطل ہوجائے گی، اسی طرح شریک کا یہ کہنا کہ میں تمہارے ساتھ کام نہیں کروں گا سے بھی شرکت باطل ہوجاتی ہے، اسی طرح کسی ایک شریک کے فسخ کرنے سے بھی باطل ہوجاتی ہے، گرچہ اموال ابھی بشکل عروض ہی کیوں نہ ہو، لیکن یہ دوسرے شریک کے فسخ شرکت کے علم ہو جانے پر موقوف ہے؛ کیونکہ یہ بالقصد معزول کرنا ہے۔

علامہ ابن عابدینؒ بزازیہ کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں: دو لوگوں نے شرکت کر کے چند سامان خریدے پھر ان میں

سے ایک نے کہا کہ میں تمہارے ساتھ شرکت میں کام نہیں
کروں گا، اور یہ کہہ کر وہ چلا گیا، پھر اس موجود شخص نے
سامان فروخت کیے تو آمدنی اسی فروخت کرنے والے کے
لئے ہوگی؛ البتہ سامان کی قیمت اس کے ذمہ لازم ہوگی؛
کیوں کہ اس شریک کا یہ کہنا کہ میں تمہارے ساتھ کام نہیں
کروں گا اس شریک کے ساتھ شرکت کو فسخ کرنا ہے، اور ہر
شریک کو شرکت کو فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے، گرچہ اموال
عروض کی شکل میں ہی کیوں نہ ہو، برخلاف مضاربت کے،
اور یہی صحیح قول ہے۔

حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم نے بھی اس طرح کی توقیت کو غیر معتبر قرار دیا ہے۔ آپ مضاربت کے بارے میں فرماتے ہیں:

أما توقيت المضاربة بالمعنى الثانى أن لا يجوز الفسخ قبل المدة المحددة فمنعه أكثر الفقهاء --- قال الكاسانى: وأما صفة هذالعقد يعنى المضاربة فهو أنه عقد غير لازم ولكل واحد منهما اعنى رب المال والمضارب الفسخ لكن عند وجود شرطه وهو علم صاحبه --- وهذ الذى ذهب اليه الفقهاء يقتض أن لكل واحد من أرباب الأموال أن يفسخ المضاربة ويسترد ماله متى شاء۔

(بحوث فى قضايا فقهية معاصرة ٨٩ - ٩٠ ط فريد بكڈپو)

دوسرے معنی کے اعتبار سے مضاربت کے لئے کوئی وقت
مقرر کرنا کہ اس متعینہ مدت سے پہلے مضاربت فسخ کرنے کا
کسی کو حق نہ ہوگا؛ تو اسے اکثر فقہاء نے ممنوع قرار دیا

ہے۔۔۔علامہ کاسانیؒ فرماتے ہیں: اس عقد یعنی مضاربت کا وصف یہ ہے کہ یہ ایک عقد غیر لازم ہے، اور دونوں یعنی رب المال اور مضارب میں سے ہر ایک کو مضاربت فسخ کرنے کا اختیار ہے؛ لیکن فسخ کے شرائط کے پائے جانے کے وقت یعنی اس کے ساتھی کا اس فسخ کا علم ہو جائے۔۔۔ اور جس قول کو فقہاء نے اختیار فرمایا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار حاصل ہو کہ وہ مضاربت کو فسخ کر سکتے ہیں اور جب چاہے اپنا مال لوٹا سکتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ جب مضاربت میں عقد کے غیر لازم ہونے کی وجہ سے شرکاء کو خیار فسخ ہے تو شرکت بھی غیر لازم ہے اور اس میں بھی یہ خیار رہے گا۔

ضرورت کے موقع پر گنجائش

لیکن دوسرا قابل غور پہلو یہ ہے کہ پچھلے زمانے میں کاروبار کی یہ نت نئی شکلیں نہیں تھیں اور نہ ہمہ جہت کثیر المقاصد معاشی سرگرمیاں تھیں تجارت، شراکت کا دائرہ بہت محدود ہوتا تھا لیکن موجودہ معاشی واقتصادی صورت حال ماضی سے بالکل مختلف ہے، طویل مدت کے لئے بڑی بھاری رقموں کے ساتھ سرمایہ کاری اور شراکت ہوتی ہے، اب اگر ہر شریک کو مطلقاً ہر حال میں خیار فسخ دے دیا جائے تو اس سے ضرر عظیم لاحق ہوگا خصوصاً مضاربت میں۔

اس ضرر کی ہلکی سی منظر کشی شیخ الاسلام مفتی تقی عثمانی صاحب کی زبانی ملاحظہ ہو آپ لکھتے ہیں: تھوڑی دیر کے لئے بینکاری کے مسئلہ کو ایک طرف رکھ دیجئے

اور فرض کیجئے کہ بیس آدمی مل کر ایک کپڑا بنانے کا کارخانہ قائم کرنے کے لئے سرمایہ اکٹھا کرتے ہیں اور اس سرمائے سے مشینری اور خام مال خرید لیتے ہیں پھر ان میں سے ایک شریک شرکت کو فسخ کر دیتا ہے اب اگر وہ شریک یہ مطالبہ کرے کہ یا تو مشینری اور خام مال تقسیم کر کے مجھے دو یا اس مشین اور خام مال کو بازار میں بیچو اور قیمت میں سے حصہ رسدی مجھے ادا کرو تو باقی انیس شرکاء پر کیا گزرے گی چلئے کسی طرح مشینری اور خام مال بیچ دیا گیا اور انہوں نے دوبارہ مشینری خرید کر کاروبار شروع کر دیا ابھی کاروبار شروع ہوا ہی تھا کچھ کپڑا تیار ہو کر فروخت ہوا تھا کچھ قیمت آ چکی تھی کچھ خریداروں کے ذمہ باقی تھی کہ اتنے میں ایک دوسرے شریک نے شرکت فسخ کر دی اور مطالبہ کیا کہ تمام اثاثے ابھی تقسیم کئے جائیں غرض اگر ہر تھوڑے وقفے کے بعد کوئی ایک شریک اثاثوں کی تقسیم یا سارے اثاثے فوراً بازار میں بیچنے کا مطالبہ کر کے سارا کاروبار ٹھپ کرتا رہے تو تجارت کیسے چلے گی؟ (غیر سودی بینکاری ۳۳۲ ط فرید بکڈ پو)

الغرض بڑے کاروبار اور طویل المدت و عظیم المقاصد پروجیکٹوں میں جہاں فسخ کا خیار دینے میں ضرر عظیم لاحق ہو رہا ہو، تجارتی مقصد ٹھپ ہو رہا ہو، وہاں محدود مدت کے لئے اس طرح شرکت کی توقیت وتحدید کرنا جائز ہوگا کہ اس دوران کسی شریک کے لئے دوسرے شرکاء کے علی الرغم علاحدگی کا اختیار باقی نہیں رہے گا، البتہ اس تحدید کے جواز کی فقہی تکییف مختلف ہو سکتی ہے۔

پہلی تکییف:

چونکہ حنابلہ کے نزدیک شرکت کو محدود مدت کے ساتھ اس طرح مقید کیا جا سکتا ہے اور اس میعاد کے اندر شرکاء کو خیار فسخ باقی نہیں رہے گا اس لئے موجودہ

معاشی حالات کے پیش نظر ضرورۃ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب پر فتویٰ دیا جاسکتا ہے خصوصاً معاملات کے باب میں جن میں مزید توسع کی گنجائش ہے؛ چنانچہ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ معاملات کے باب میں حدود میں رہ کر بہت زیادہ توسع کے قائل تھے شرکت فی العروض میں امام مالک کے مذہب پر فتویٰ اور جانور کو ادھیا پر دینے میں امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے مذہب پر فتویٰ اس پر شاہد ہیں۔

حضرت مفتی عمران اشرف عثمانی صاحب لکھتے ہیں: حنابلہ کی ایک مشہور کتاب الانصاف للمرداوی میں اس مسئلہ کے بارے میں امام احمد بن حنبل کی دو روایتیں ذکر کی گئی ہیں، جن میں سے ایک روایت سے جواز کا پتا چلتا ہے اور دوسری سے عدم جواز کا البتہ پہلی روایت کو اصح قرار دیکر اسی کے مطابق فتویٰ دیا گیا ہے؛ لہٰذا امام احمد بن حنبل کے مذہب میں شرکت کو کسی ایسی مدت کا پابند کیا جاسکتا ہے جس کے دوران کسی شریک کو شرکت فسخ کرنے کا حق حاصل نہ ہو۔

موجودہ تجارتی حالات کو مدنظر رکھتے ہوئے حنابلہ کا یہ موقف مصلحت کے عین مطابق ہے اس لئے کہ اگر ایسا لامحدود اختیار شرکاء کو دے دیا جائے کہ وہ جب چاہیں شرکت کو فسخ کردیں تو یہ لامحدود اختیار موجودہ حالات اور زمانے میں بہت سے مسائل کھڑے کرسکتا ہے کیوں کہ کہ بہت سی تجارتی کمپنیاں اور اداروں کو شرکت کے نتائج اور منافع حاصل کرنے میں کچھ وقت درکار ہوتا ہے مزید برآں انہیں متواتر اور مستقل اجتماعی کوششوں کی بھی حاجت ہوتی ہے ایسے میں اگر کوئی شریک کسی تجارت یا عقد شرکت کے بالکل ابتدائی مراحل میں شرکت ختم کردے تو بہت سے شرکاء کی نہ صرف سرمایہ کاری ضائع چلی جائے گی بلکہ ان کی کوششیں بھی بے سود ہو کر رہ جائے گی۔

لہٰذا اگر فریقین ابتداء عقد میں یہ طے کرلیں کہ ہم میں سے کوئی شریک بغیر کسی سخت مجبوری کے فلاں مدت تک شرکت سے دستبردار نہیں ہوگا تو بظاہر یہ شریعت کے کسی اصول سے متصادم نہیں ہوتا---لہٰذا موجودہ حالات میں یہی موقف مناسب معلوم ہوتا ہے کہ شرکاء شرکت کو کسی کم سے کم مدت کا پابند کرسکتے ہیں جس کے دوران کسی شریک کو شرکت کے فسخ کرنے کا اختیار نہ ہو۔

(شرکت ومضاربت عصر حاضر میں ۲۶۵۔۲۶۶)

حنابلہ کے مذہب کی تحقیق:

الغرض اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ مدت مقررہ تک عقد شرکت کے لازم قرار دینے کا جواز ضرورۃ مذہب حنابلہ کے مطابق ہے لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حنابلہ کا مذہب منقح کرنے میں مؤلف کتاب سے تسامح ہوا ہے در حقیقت توقیت شرکت کی شرط کے بارے میں حنابلہ کے یہاں دو روایتیں ہیں، دونوں روایتوں کے مطابق توقیت کی شرط، شرط فاسد ہی ہے؛ البتہ ایک روایت یہ ہے کہ اس شرط کی وجہ سے عقد شرکت بھی باطل ہو جائے گا اور دوسری روایت یہ ہے کہ عقد صحیح ہو جائے گا اور شرط فاسد ہوگی اور یہی روایت مذہب حنابلہ میں صحیح ہے۔

لیکن عقد کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ شرط لغو اور باطل ہو جائیگی اور عقد اس سے فاسد نہیں ہوگا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ شرط بھی صحیح ہو جائے گی ورنہ تو وہ شرط فاسد نہیں ہوگی بلکہ شرط صحیح بن جائے گی، حالانکہ مذکورہ دونوں روایتیں شرط فاسد کے بارے میں ہیں؛ چنانچہ مفتی عمران اشرف عثمانی صاحب نے الانصاف کے حوالہ سے جو حاشیہ میں عربی عبارت نقل کی ہے اس میں بھی اس کی طرف اشارہ ہے۔

الانصاف کی پوری عبارت ملاحظہ ہو:

والشروط فی الشركة ضربان صحيح وفاسد فالفاسد مثل أن يشترط ما يعود بجهالة الربح أو ضمان المال - - - أو لا يفسخ الشركة مدة بعينها ونحو ذلك فما يعود بجهالة الربح يفسد به العقد - - - ويخرج فی سائرها روايتان وشمل قسمين أحدهما لا يفسد العقد وهو الصحيح من المذهب المنصوص عن الامام أحمد رحمةالله عليه صححه فی التصحيح - - - والرواية الثانية يفسد العقد ذكرها القاضی وابو الخطاب. (الانصاف للمرداوی ٤٢٣/٥ ط بيروت)

شرکت میں لگائے جانے والی شرائط دو قسم کی ہوتی ہیں: صحیح اور فاسد، فاسد شرط یہ ہے کہ مثلاً کوئی ایسی شرط لگائی جائے جس سے منافع مجہول ہو جائیں، مال کی ضمانت کی شرط لگائی جائے --- یا یہ شرط لگائی جائے کہ ایک متعینہ مدت تک شرکت کو فسخ نہیں کیا جاسکتا ہے وغیرہ، لہٰذا جس شرط سے منافع مجہول ہوتے ہیں اس سے عقد ہی فاسد ہو جائے گا --- اور باقی تمام صورتوں میں دو طرح کی روایتیں ملتی ہیں: ایک یہ کہ عقد فاسد نہ ہوگا اور یہی صحیح مذہب ہے جو امام احمدؒ سے صراحۃً منقول ہے، جسے تصحیح میں بھی صحیح قرار دیا گیا ہے --- اور دوسری روایت یہ ہے کہ عقد فاسد ہو جائے گا، اس روایت کو قاضی اور ابوالخطاب نے نقل فرمایا ہے۔

اس عبارت میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ شرط فاسد کے بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت میں یہ نکاح کی شرط کی طرح ہے یعنی شرط لغو و باطل

ہوگی اور عقد صحیح ہوگا، اور دوسری روایت کے مطابق یہ بیع کی شرط کی طرح ہے یعنی عقد بھی باطل ہو جائے گا؛ چنانچہ مذہب حنابلہ کی دوسری کتابوں میں بعینہ اس کی صراحت موجود ہے:

الاقناع میں ہے: الشروط فى الشركة ضربان: صحيح مثل ان يشترط ألا يتجر إلا فى نوع من المتاع أو بلد بعينه - - - وفاسد كاشتراط ما يعود بجهالة الربح وتقدم فى الباب فهذا يفسد العقد فى الشركة والمضاربة، وأن اشترط عليه ضمان المال أو أن عليه من الوضيعة أكثر من قدر ماله - - - أو لا يفسخ الشركة مدة بعينها ۔۔۔ فهذا شروط فاسدة ولا يفسد العقد.

(الاقناع ٢٥٧/٢ الشروط فى الشركة)

شرکت میں لگائے جانے والے شرائط دو طرح کے ہوتے:
ایک صحیح شرط، مثلاً یہ شرط لگانا کہ شریک صرف ایک ہی قسم کے سامان کی یا ایک ہی متعینہ جگہ میں کاروبار کرے گا۔۔۔
اور ایک فاسد، مثلاً ایسی شرط لگانا جس سے منافع مجہول ہو جائیں، اور ماقبل کے باب میں یہ بات گذر چکی ہے شرکت و مضاربت میں اس شرط سے عقد فاسد ہو جاتا ہے، اور یہ شرط لگانا کہ شریک مال کا ضامن ہوگا، یا اسے اپنے راس المال سے زیادہ نقصان اٹھانا پڑے گا۔۔۔ یا یہ کہ اتنی متعینہ مدت تک شرکت کو فسخ نہیں کیا جاسکے گا۔۔۔ لہٰذا یہ تمام شروط فاسد ہیں؛ البتہ ان سے عقد فاسد نہیں ہوگا۔

المبدع شرح المقنع میں ہے: والشروط فى الشركة ضربان - - - أو لا يفسخ الشركة مدة بعينها فما يعود بجهالة الربح يفسد به

العقد لأن الفساد لمعنى فى العوض المعقود عليه فأفسد العقد۔۔۔ ويخرج فى سائرها أى باقيها روايتان المنصوص عنه أن العقد صحيح ويلغو الشرط۔ (المبدع شرح المقنع ۱۳/٦)

شرکت میں لگائے جانے والے شرائط دو طرح کے ہوتے ۔۔۔ یا یہ شرط لگانا کہ ایک متعینہ مدت تک شرکت کو فسخ نہیں کیا جاسکے گا؛ لہٰذا جس شرط سے منافع مجہول ہوجاتے ہوں اس سے عقد ہی فاسد ہوجائے گا؛ کیوں کہ یہاں فساد عوض یعنی معقود علیہ میں موجود ہے، لہٰذا یہ عقد کو فاسد کردے گا۔۔۔ اور باقی تمام صورتوں میں دو طرح کی روایت ہے، جو روایت آپ سے صراحۃً منقول ہے وہ یہ ہے کہ عقد صحیح ہوگا اور شرط لغو قرار دی جائے گی۔

اسی طرح حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں:

ولكن الصحيح فى مذهب الإمام أحمد رحمه الله أن هذا الشرط لا يفسد العقد بل يفسد الشرط فقط۔

لیکن امام احمدؒ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ اس شرط سے عقد فاسد نہ ہوگا بلکہ صرف شرط فاسد ہوگی۔

اور حضرت نے بھی الانصاف کے حوالہ سے لکھا ہے۔

(دیکھئے: بحوث فی قضایا فقہیہ معاصرة ۲/۹۰)

الغرض حنابلہ کے یہاں ایسا نہیں ہے کہ عقد کے ساتھ شرط بھی صحیح ہوجائے گی اور عقد لازم ہوجائے گا بلکہ ان عبارات کا مطلب صرف اتنا ہے کہ اس توقیت کی شرط سے عقد باطل نہیں ہوگا جیسا کہ دوسری روایت ہے، لہٰذا جب خود

حنابلہ کے یہاں یہ شرط لغو و باطل ہے تو ان کے مذہب پر بھی اس شرط کا اعتبار کرتے ہوئے عقد کے لزوم کی بات صحیح نہیں ہوگی اس لئے یہ کہنا کہ ضرورۃ حنابلہ کے مذہب کے مطابق عقد کے لزوم کا فتوىٰ دے دیا جائے یہ تخریج وتکییف درست نہیں ہے۔

دوسری تکییف:

ایسی تجارتی کمپنیاں یا بڑے ادارے جہاں شراکت پر طویل المیعاد اور عظیم المقاصد پروجیکٹ پر کام ہو رہا ہو مستقل اجتماعی کوششیں کی جارہی ہوں وہاں توقیت شرکت کی شرط مقتضاء عقد کے خلاف نہیں بلکہ ملائم عقد ہے کیوں کہ ہر وقت فسخ کا لامحدود اختیار کاروبار کے نتائج میں خلل انداز ہوگا اس لئے ایک خاص مدت تک عقد کو لازم کر دینا درحقیقت مقصد کاروبار وشراکت میں معین ہوگا نہ کہ خلاف اور یہ طے شدہ ہے کہ عقد کے اندر ہر طرح کی شرط لغو و باطل نہیں ہے بلکہ جو مقتضاء عقد کے خلاف ہو وہ باطل ہے اور سب شرکاء کو ضرر سے بچانے کے لئے اس شرط ملائم کا اعتبار بھی کیا جا سکتا ہے؛ چنانچہ جہاں فقہاء نے شریک کو فسخ کے اختیار کی بات کہی ہے وہاں یہ بھی صراحت کی ہے کہ اس خیار فسخ کی شرط یہ ہے کہ دوسرے شریک کو اطلاع کر دے۔

مضاربت کے بارے میں علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

وأما صفة هذا لعقد فهو أنه عقد غير لازم ولكل واحد منهما أعنى رب المال والمضارب الفسخ لكن عند وجود شرطه وهو علم صاحبه لما ذكرنا فى كتاب الشركة- (بدائع الصنائع ۱۰۹/۶ ط رشیدیہ)

اس عقد کا حکم یہ ہے کہ یہ ایک عقد غیر لازم ہے اور دونوں یعنی

رب المال اور مضارب میں سے ہر ایک کو عقد فسخ کرنے کا
اختیار ہے، بشرطیکہ فسخ کرنے کی شرائط متحقق ہوں، یعنی اس
کے ساتھی کو فسخ کا علم ہو جائے، اس دلیل کی بنا پر جو ہم نے
کتاب الشرکہ میں ذکر کر دیا ہے۔

اور یہ اطلاع کرنا اس لئے ضروری ہے کہ بدون اطلاع فسخ کی صورت میں شریک پر ضرر ہو سکتا ہے اس لئے دوسرے شریک کو ضرر سے بچانے کے لئے اطلاع دیئے بغیر فسخ ہی درست نہیں ہوگا۔

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

وأما صفة عقد الشركة فهى أنها عقد جائز غير لازم حتى ينفرد كل واحد منهما بالفسخ إلا أن من شرط جواز الفسخ أن يكون بحضرة صاحبه أى بعلمه حتى لو فسخ بمحضر من صاحبه جاز الفسخ - - - وإن كان غائباً ولم يبلغه الفسخ لم يجز الفسخ ولم ينفسخ العقد لأن الفسخ من غير علم صاحبه اضرار لصاحبه۔ (بدائع الصنائع ٧٧/٦ ط رشهديه)

اس عقد کا حکم یہ ہے کہ یہ ایک عقد غیر لازم ہے اور دونوں یعنی
رب المال اور مضارب میں سے ہر ایک کو عقد فسخ کرنے کا
اختیار ہے، البتہ فسخ کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ اس کے
شریک کے علم میں ہو؛ لہٰذا اگر اپنے ساتھی کے علم میں لا کر فسخ
کیا جائے تو جائز ہے ۔۔۔ اور اگر شریک غائب ہو اور فسخ
کی خبر اس تک نہ پہنچ پائے تو فسخ جائز نہ ہوگا اور نہ ہی عقد فسخ
ہوگا؛ کیوں کہ اپنے شریک کے علم میں لائے بغیر فسخ کرنا اس
شریک کو نقصان پہنچاتا ہے۔

اس عبارت کا آخری جملہ عدم فسخ کی دلیل کے طور پر مذکور ہے یعنی دوسرے شریک کوضرر سے بچانے کے لئے اطلاع تک شرکت کو لازمی قرار دیا جائے گا۔

اگرغور کیا جائے تو آج کل خصوصاً شراکت کے بڑے معاملات میں فسخ کی صورت میں اس سے کہیں زیادہ ضرر ہے اور دیگر شرکاء کو ایک شریک کے مقابلہ میں زیادہ ضرر ہے اس لئے سب شرکاء کوضرر سے بچانے کے لئے محدود مدت تک عقد شرکت کو لازم قرار دینے میں بظاہر کوئی قباحت لازم نہیں آئے گی؛ کیوں کہ جس علت کی وجہ سے شریک کی اطلاع تک عقد شرکت کو لازم قرار دیا گیا اس علت کی بنا پر محدود مدت تک کے لئے بھی لازم کیا جا سکتا ہے اور یہ شرط معتبر ہوگی ملائم عقد ہوگی مقصد کاروبار وشراکت کو بروئے کار لانے والی ہوگی نہ یہ کہ اس کے تقاضوں کے خلاف۔

الغرض جہاں توقیت کے بغیر ضرر کا خطرہ ہو وہاں توقیت کو لازم قرار دیا جاسکتا ہے چونکہ یہ سب شرکاء کی مرضی سے ہوگا اس لئے کوئی حرج نہیں ہے۔

ایک اور حل:

بعض کاروبار بالخصوص بڑی کمپنی وغیرہ میں اگر شرکاء کو شرکت سے علاحدہ ہونے کا مطلق اختیار دے دیا جائے تو دوسرے شرکاء کو بھاری نقصان اٹھانا پڑسکتا ہے، اس پریشانی سے بچنے کا ایک حل تو وہ ہے جو ماقبل میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا گیا کہ مشروط طریقہ پر بوقت شرکت ہی یہ طے کرلیا جائے کہ فلاں مدت تک شرکاء کو دوسرے شرکاء کے علی الرغم فسخ کا اختیار نہیں رہے گا، اور اس شرط سے عقد فاسد نہیں ہوگا بلکہ اس کا لحاظ ضروری ہوگا۔

اس پریشانی سے بچنے کے لئے یہ بھی کیا جا سکتا ہے کہ توقیت شرکت کو بوقت عقد بطور شرط نہیں بلکہ قبل العقد یا بعد العقد بطور وعدہ و معاہدہ ضروری قرار دیا جائے اور ہر شریک یہ وعدہ کرے کہ وہ محدود مدت تک شرکت کو فسخ نہیں کرے گا اور اگرچہ عام حالات میں جمہور کے یہاں وعدے کی تکمیل صرف دیانۃ واجب ہوتی ہے اور بلا عذر وعدہ خلافی سے صرف گناہ ہوتا ہے لیکن مالی معاملات میں بعض جگہوں پر قضاء بھی وعدے کا ایفاء واجب ہوتا ہے۔

الغرض حاجت وضرورت کی وجہ سے قضاء بھی وعدہ کا پورا کرنا ضروری ہو جاتا ہے؛ چنانچہ بیع بالوفاء کے مسئلہ میں اکثر فقہاء احناف نے اس کی تصریح کی ہے کہ اگر بیع غیر مشروط طریقے پر ہوگئی ہو اور الگ سے بائع نے یہ وعدہ کرلیا کہ جب تم قیمت واپس لاؤ گے اور مجھ یہ زمین واپس خرید نا چاہو گے تو میں تمہیں بیچ دونگا تو یہ صورت بھی جائز ہے اور یہ وعدہ بائع کے ذمہ قضاء بھی لازم ہو جائے گا۔

(دیکھئے؛غیر سودی بینکاری ۱۴۲۔۱۴۳)

جامع الفصولین میں ہے:

ولو ذكر البيع بلا شرط ثم ذكر ا الشرط على وجه العدة جاز البيع ولزم الوفاء بالوعد إذ المواعيد قد تكون لازمة فيجعل لازما لحاجة الناس۔ (جامع الفصولين ٢٣٧/١ فتاوىٰ قاضيخان ١٦٥/٢، شرح المجله للاتامى ٦١/٢ بحواله غير سودى بينكارى ١٤٣)

اگر بیع کا ذکر شرط کے بغیر کیا پھر دونوں نے وعدہ کے طریقہ پر شرط کا ذکر کیا تو بیع جائز ہے اور وعدہ کو پورا کرنا لازم ہے، کیوں کہ وعدے کبھی لازم بھی ہوتے ہیں؛ لہٰذا لوگوں کے ضرورت کو سامنے رکھ کر اس وعدہ کو پورا کرنا لازم کیا جائے گا۔

اس عبارت کا آخری جملہ کی حاجت وضرورت کی وجہ سے کبھی وعدے قضاء بھی لازم ہو جاتے ہیں یہ صرف بیع بالوفاء کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ جہاں بھی ضرورت ہوگی وہاں قضاءلزوم کی بات کہی جاسکتی ہے۔

حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم فرماتے ہیں: مالی معاملات میں جہاں حاجت داعی ہو وعدوں کو قضاء بھی لازم کیا جاسکتا ہے جس کی ایک مثال بیع بالوفاء کی صورت میں پیچھے گزری اور اس موقع پر فقہاء کرام نے اس بات کو بیع بالوفاء کے ساتھ مخصوص رکھنے کے بجائے یہ کہہ کر اسے فی الجملہ عموم عطا کیا ہے کہ إذ المواعيد قد تكون لازمة فيجعل لازما لحاجة الناس--- آج کل مالی معاملات میں بعض جگہ وعدے کو قضاء لازم کئے بغیر چارہ نہیں ہے اور ان میں وعدوں کو لازم قرار دینے کی ضرورت بیع بالوفاء کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ہے۔ (غیر سودی بینکاری ۱۴۹)

الغرض زیر بحث صورت میں بھی ضرورت کی وجہ سے وعدہ لازم ہوگا کیونکہ وعدہ لازم نہ ہونے کی صورت میں شرکاء کو بھاری نقصان برداشت کرنا پڑسکتا اس لئے اس نقصان سے بچنے کے لئے ایگریمنٹ پیپر بنوالیں اور اس میں محدود مدت تک فسخ کا اختیار نہونے کا معاہدہ بھی ہو جس کی تکمیل ہر شریک پر قضاء لازم ہوگی۔

دوسرا حل:

احدالشریکین کے فسخ کرنے کی صورت میں دوسرے شرکاء کو ہونے والے ضرر کا تدارک اس طرح بھی کیا جاسکتا ہے کہ اگر کوئی شریک فلاں مدت تک شرکت سے علاحدہ ہوتا ہے اور شرکت فسخ کرتا ہے تو نہ اثاثے تقسیم کئے جائیں

گے اور نہ اثاثوں کو بازار میں فروخت کیا جائے گا بلکہ باقی شرکاء نکلنے والے شریک کا حصہ خرید لیں گے، اس طرح اگر عقد کے شروع میں طے ہو جائے تو فسخ کی صورت میں کاروبار میں شریک دیگر افراد کو کوئی قابل ذکر نقصان نہیں ہوگا اور اس طرح معاہدہ کا جواز صراحۃ بعض عبارات سے مستفاد ہوتا ہے۔

چنانچہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے صراحت کی ہے کہ اگر مضاربت ختم ہو اور مال مضاربت غیر نقد اثاثوں کی صورت میں ہو اور نفع ظاہر ہو چکا ہو تو مضارب رب المال کو اس بات پر مجبور کر سکتا ہے کہ وہ غیر نقد اثاثے خود رکھ کر ان کی اتنی قیمت ادا کر دے جس سے رب المال کا رأس المال اور نفع اس کو پہنچ جائے ظاہر ہے کہ اثاثوں کے بجائے ان کی قیمت دینا بیع ہے اور امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی صراحت کے مطابق مضارب رب المال کو اس بیع پر مجبور کر سکتا ہے۔

حضرت لکھتے ہیں:

فإن كان فى تلك العروض فضل أجير المضارب على بيعها على المضاربة حتى يستوفى رب المال رأس ماله ويكون الفضل إن كان بينهما على ما اشترطا إلا أن يشاء المضارب أن يعطى رب المال رأس ماله وحصته من الربح ويحبس العروض بنفسه فلا يكون لرب المال الامتناع عنه۔

(الشروط الصغير للطحاوى ۷۳۱/۲ ط مطبعة العانى بغداد بحواله غير سودى بينكارى ۳۳۱)

حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم شرکاء کو مطلقاً خیار فسخ دینے کی صورت میں پریشانیوں کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: اس صورت حال سے نمٹنے کے لئے اگر تمام شرکاء شروع میں ہی یہ طے کر لیں کہ کسی شریک کے فسخ

کرنے کی صورت میں نہ اثاثے تقسیم کئے جائیں گے اور نہ اثاثوں کو بازار میں بیچا جائے گا؛ البتہ امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کے بیان کئے ہوئے مذکورہ بالا اصول کے تحت باقی شرکاء نکلنے والے شریک کا حصہ خرید لیں گے تو خاص طور پر آج کی تجارت وصنعت میں اس کے سوا کوئی اور صورت قابل عمل نہیں ہے اور اس سے کسی شرعی اصول کی خلاف ورزی لازم نہیں آتی۔ (غیر سودی بینکاری ۳۳۲)

الغرض اگر یہ طے کرلیا جائے کہ فسخ کرنے والے شریک کا حصہ باقی شرکاء خرید لیں گے تو اس سے نہ تو فسخ کرنے والے کا نقصان ہوگا کہ اسے اس کے حصے کا عوض مل رہا ہے اور نہ باقی شرکاء کو نقصان ہوگا۔

ادارۃ المباحث الفقہیہ کی تجویز

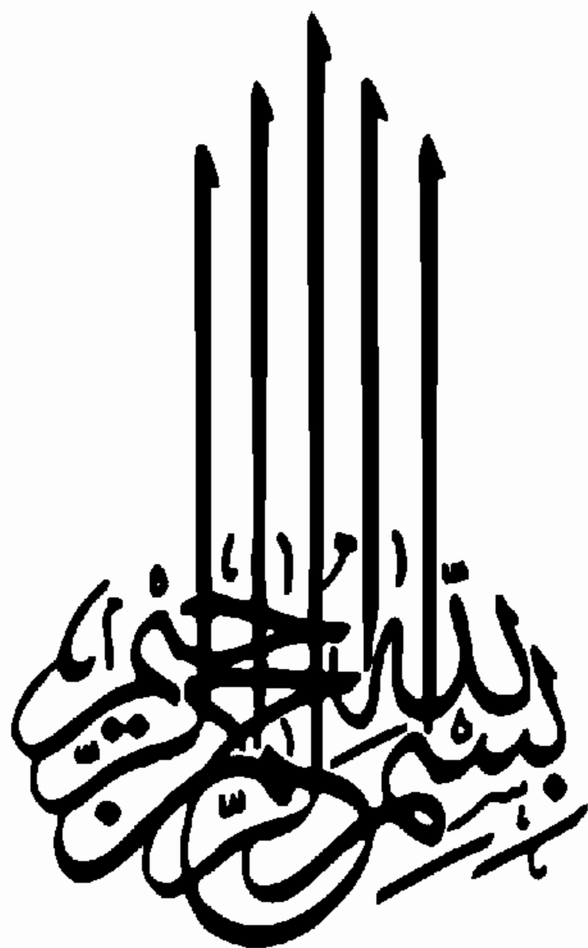
قابل ذکر ہے کہ حال ہی میں جمعیۃ علماء ہند کے زیر انتظام ادارۃ المباحث الفقہیہ کا ایک سیمینار منعقد ہوا جس میں پورے ملک سے دوسو سے زائد اکابرین وچنیدہ مفتیان کی بحث وتمحیص غور وفکر کے بعد توقیت شرکت کے جواز کی تجویز پاس ہوئی ہے تجویز کا متن حسب ذیل ہے:

تجویز (۸) شرکت کے کاروبار میں اگر چہ ہر شریک کو اپنی صواب دید کے مطابق کسی بھی وقت شرکت سے علاحدہ ہونے کا اختیار ہوتا ہے لیکن حسب ضرورت ومصلحت شرکا کسی متعینہ مدت سے پہلے شرکت سے علاحدہ نہ ہونے کا آپس میں معاہدہ کرسکتے ہیں؛ نیز آپسی رضامندی سے ہر شریک کو اپنا حصہ فروخت کرنے کا حق بھی دیا جاسکتا ہے۔

ناجائز کاموں کی اجرت

عنوانات

ناجائز کام کی اجرت کا حکم
مذہب شافعیؒ
مذہب مالکیؒ
مذہب حنبلیؒ
اجرت زنا اور امام ابوحنیفہؒ
امام اعظمؒ کے مسلک کی تحقیق
پہلی صورت
اشتباہ کی بنیاد
دوسری صورت
تعاون علی الاثم کا مفہوم
تسبب للمعصیۃ


بسم اللہ الرحمن الرحیم

ناجائز کام کی اجرت کا حکم

کوئی عمل یا منفعت فی نفسہ ناجائز وحرام ہو اور بعینہ اسی عمل محرم یا منفعت حرام کو معقود علیہ بنا کر اجارہ کا معاملہ کیا جائے تو یہ اجارہ باطلہ ہے اس پر اجرت لینا جائز نہیں ہے اور یہ اجرت حلال بھی نہیں ہوگی امام ابوحنیفہؒ حضرات صاحبینؒ ائمہ ثلاثہ بلکہ سب کا یہی مذہب ہے۔

پھر یہ کہ جس درجہ کی حرمت معوض میں ہوگی اسی درجہ کی حرمت عوض اور اجرت میں بھی آئیگی کیوں کہ عقد معاوضہ بدلین میں مساوات کا تقاضہ کرتا ہے، بشرطیکہ اس عمل یا منفعت کی حرمت لعینہ ولذاتہ ہو تعاون، تسبب، امر خارج کی وجہ سے نہ ہو؛ لہٰذا اگر وہ عمل ومنفعت حتمی اور یقینی طور پر حرام ہے تو اس کی اجرت بھی قطعی طور پر حرام ہوگی اور اگر عمل مکروہ تحریمی یا تنزیہی ہو تو اجرت بھی اسی حکم میں ہوگی۔

یہی وجہ ہے کہ اجارہ علی المعاصی کا بطلان کتب مذہب میں مصرح ہے۔

امام محمدؒ حنفیہ کا مذہب نقل کرتے ہوے لکھتے ہیں:

وقال أبو حنيفة: لا تجوز الإجارة على الغناء والنوح. وكذلك قال أبو يوسف ومحمد۔ (الاصل للشیبانی ۱۴/۴)

ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ: گانے اور نوحہ کرنے کے لئے اجرت پر لینا جائز نہیں ہے، اور یہی قول امام ابویوسفؒ وامام محمدؒ کا ہے۔

آگے لکھتے ہیں:

وقال أبو حنيفة: لا تجوز الإجارة على شيء من اللهو والمزامير أو الطبل. ولا تجوز الإجارة على الحداء ولا على قراءة شعر ولا غيره. ولا تجوز الإجارات في شيء من الباطل. (الاصل للشیبانی ۱۶/۴)

ترجمہ: امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: لہو ولعب اور گانے بجانے کے آلات اجرت پر لینا جائز نہیں ہے، اور نہ ہی گیت وشعر پڑھنے کے لئے اجرت پر لینا جائز ہے، کسی بھی باطل چیز کا اجارہ جائز نہیں ہے۔

اسی طرح اجرت بھی حلال نہیں ہوگی:

وقال أبو حنيفة: لا يجوز أجر الزمّار ولا أجر الطبال ولا شيء مما يغنى به، ولا تحل إجارته ولا تصلح۔ (الاصل للشیبانی 21/4)

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں: بانسری بجانے والے، طبلہ بجانے والے اور دوسرے آلات غنا بجانے والے کی اجرت جائز نہیں ہے، اور نہ ہی انھیں اجرت پر لینا جائز ہے۔

ومن استأجر نائحة أو مغنية فهو عاص ولا أجر لها. وكذلك قال أبو يوسف ومحمد۔ (الاصل للشیبانی 21/4)

جو شخص کسی نوحہ کرنے والے یا گانا گانے والے کو اجرت پر لے تو وہ گنہگار ہوگا، یہی قول امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا بھی ہے۔

ولا تجوز الإجارة على شيء من الغناء والنوح والمزامير والطبل وشيء من اللهو وعلى هذا الحداء وقراءة الشعر وغيره ولا أجر في

ذلك وهذا كله قول أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى۔ (ہندیہ ۴۴۹/۴)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ خود امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک بھی اگر عین ارتکاب معصیت پر اجارہ ہو تو یہ اجارہ منعقد ہی نہیں ہوتا بلکہ باطل ہوگا اور اس کے اجارہ باطلہ ہونے کی تصریح بہت سے فقہاء نے کی ہے، محیط برہانی اور فتاوی ولوالجیہ وغیرہ میں اس کی صراحت موجود ہے۔

فتاوی ولوالجیہ میں ہے:

ولا يجوز الاستيجار على شئ من الغناء والنوح والمزامير والطبل ولا شئ من اللهو ولا اجر فى ذلک لانها معصية والاجارة على المعصية باطلة۔ (الولوالجية ۳۳۳/۳ كتاب الاجارة)

گانا گانے، نوحہ کرنے، طبلہ بجانے اور دیگر آلات لہو ولعب کو اجرت پر لینا جائز نہیں ہے، اور نہ ہی ان چیزوں میں اجرت کا مستحق ہوگا؛ کیوں کہ یہ معصیت ہے، اور اجارہ علی المعصیۃ باطل ہے۔

محیط برہانی میں ہے:

وان كانت معصية كالنياحة والغناء فهو اجارة على المعصية والاجارة على المعاصى باطلة۔ (محیط برہانی 481/7 الفصل الخامس عشر)

ترجمہ: اور اگر فعل معصیت ہو جیسے نوحہ کرنا، گانا گانا تو یہ معصیت کا اجارہ ہے، جو کہ باطل ہے۔

اور اجارۃ باطلہ ذاتا وصفا کسی بھی طرح مشروع نہیں ہوتا اس لئے وہ سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتا اور اجرت بھی حلال نہیں ہوتی۔

قال فی البدائع فالاجارۃ لا تخلو اما ان کانت صحیحۃ واما ان کانت فاسدۃ واما ان کانت باطلۃ۔ (بدائع 59/4ط زکریا)

صاحب بدائع فرماتے ہیں: اجارہ چند احوال سے خالی نہیں، یا تو صحیح ہوگا یا فاسد اور یا تو باطل۔

خلاصہ یہ ہے کہ اگر عین ارتکاب معصیت کو معقود علیہ بنایا جائے تو یہ اجارہ علی المعاصی ہے جو باطل ہے امام ابوحنیفہ سمیت تمام ہی فقہاء و مجتہدین کا یہی مسلک ہے ائمہ اربعہ اور صاحبین اسی کے قائل ہیں اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

مذہب شافعیؒ

فقہ شافعی کے ترجمان علامہ نوویؒ لکھتے ہیں:

ولا تجوز علی المنافع المحرمۃ لانہ یحرم فلا یجوز اخذ العوض علیہ کالمیتۃ والدم۔ (المجموع شرح المہذب 3/15)

ترجمہ: حرام کاموں پر اجارہ جائز نہیں ہے اس لئے ایسا کرنا حرام ہے، لہٰذا مردار اور خون کی طرح اس پر عوض لینا بھی جائز نہ ہوگا۔

اسی طرح شرح مغنی المحتاج میں ہے:

ولا استیجار لتعلیم التوراۃ والانجیل والسحر والفحش والنجوم... ولا للزمر والنیاحۃ ... ولا لتصویر الحیوانات وسائر المحرمات وکما یحرم اخذ الاجرۃ علی المحرم یحرم اعطائھا الا لضرورۃ۔ (شرح مغنی المحتاج للشربینی ۳۳۷/۲)

ترجمہ: تورات، انجیل پڑھانے کے لئے، جادوگری اور نجومی

کے عمل کے لئے اجرت پر لینا، بانسری بجانے، نوحہ کرنے کے لئے، جاندار کی تصویر بنانے کے لئے اور تمام دیگر حرام کاموں کے لئے اجرت پر لینا جائز نہیں ہے، اور جس طرح ان حرام افعال پر اجرت لینا جائز نہیں ہے، ایسے ہی اجرت دینا بھی جائز نہیں ہے، الا یہ کہ کوئی ضرورت ہو۔

مذہب مالکیؒ

فقہ مالکی کی مشہور کتاب الشرح الصغیر میں ہے:

"غیر حرام" احتراز من استئجارات آلات الملاهی والمغنیات ومن الحرام الرقص والمشی علی حبل او اعواد او نحو ذلک من اللعب اللذی یقع فی الافراح وقال الصاوی بهامش هذا لکتاب ای حیث کان حراما فالاستیجار علیه حرام ودفع الدرهم لهم حرام۔

(الشرح الصغیر 10/4 باب الاجارة)

غیر حرام سے لہو ولعب کے آلات، گانے والیاں، ناچنے، رسی پر چلنے اور ان دیگر لہو ولعب کی اشیاء کو اجرت پر لینے سے احتراز ہے جو خوشی کے موقعوں پر پائی جاتی ہیں، صاویؒ اس کتاب کے حاشیہ میں فرماتے ہیں کہ اس کا معنی یہ ہے کہ جو چیز حرام ہے اس کو کرایہ پر لینا بھی حرام ہے اور اس کے بدلہ اجرت دینا بھی حرام ہے۔

اسی طرح علامہ خرشی کی شرح مختصر خلیل میں ہے:

الاجارة علی تعلیم الغناء لا تجوز ومثله آلات الطرب کالعود والمزمار لان ثبوت الملک علی العوض فرع ثبوته علی المعوض ولخبر

ان اللہ اذاحرم شیئا حرم ثمنہ۔ (شرح الخرشی علی مختصرخلیل 22/7 باب الاجارۃ)

غناء سکھانے کے لیے کسی کو کرایہ پر لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح ناچ کے سامان جیسے ڈھول بجانے والی لکڑی اور بانسری کو بھی کرایہ پر لینا جائز نہیں ہے؛ کیوں کہ عوض پر ملکیت کا ثابت ہونا معوض پر ملکیت کے ثابت ہونے کی فرع ہے، نیز اس وجہ سے بھی ناجائز ہے جب اللہ تعالیٰ کسی چیز کو حرام فرمادیے ہیں تو اس کا ثمن لینا بھی حرام ہی ہوگا۔

مذہب حنبلیؒ

فقہاء حنابلہ نے بھی اجارہ علی المعاصی کی حرمت کی تصریح کی ہے اور اجرت لینے اور دینے کو ناجائز قرار دیا ہے۔

المبدع شرح المقنع میں ہے:

فلا تجوز الإجارة على الزنا والزمر والغناء لأن المنفعة المحرمة مطلوب عدمها، وصحة الإجارة تنافيها، إذ المنفعة المحرمة لا تقابل بالعوض في البيع، فكذا في الإجارة۔ (المبدع 73/5)

اس سے معلوم ہوا کہ بعینہ فعل معصیت کی اجرت ناجائز اور حرام ہے چنانچہ زنا نوحہ، اور غناء کی اجرت، ناجائز وحرام ہے ابن المنذر نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

اجرت زنا اور امام ابوحنیفہؒ

اجارہ علی المعاصی کے سلسلے میں حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ کا پہلے مسلک منقح کرنا ضروری ہے کیوں کہ اس کی تطبیق میں موافقین ومخالفین نے غلطیاں کی ہیں

بہت سے حضرات نے امام اعظمؒ کے مسلک کا سہارا لے کر صریح حرام کی اجرت کو بھی جائز قرار دیا ہے اور مخالفین نے امام صاحبؒ کی طرف اجرت زنا کے جواز کا الزام رکھ دیا ہے اس لیے اجرت علی المعاصی کی تنقیح ضروری ہے تاکہ حضرت امامنا الاعظم کی صحیح مراد واضح ہو سکے۔

امام اعظمؒ کے مسلک کی تحقیق:

پہلی صورت:

اگر عین ارتکاب معصیت پر اجارہ کیا جائے یعنی بعینہ امر معصیت کے ارتکاب کو معقود علیہ بنایا جائے اور اس کے مقابلے میں اجرت طے کی جائے تو یہ کسی کے نزدیک جائز نہیں ہے مثلاً زنا کرنے، گانا گانے، ناچنے، نوحہ کرنے اور اسی طرح دیگر معاصی وخرافات محرمات ومنکرات کے انجام دینے پر اجارہ کیا جائے تو یہی اجارہ علی المعاصی کی حقیقت ہے جو بشمول امام اعظم کسی فقیہ کے نزدیک جائز نہیں ہے ماقبل میں الاصل للشیبانی کے حوالے سے امام اعظم سے اس کے عدم جواز کی تصریح گزری اور ہندیہ میں امام صاحب اور صاحبین سب کا مذہب صراحۃً گزرا ہے؛ نیز پچھلے صفحات میں ائمہ اربعہ کی فقہی کتب سے ہر ایک کے یہاں اس کا ناجائز وحرام ہونا مسطور ہوا۔

اور اس چیز میں کیسے کسی مجتہد کا اختلاف ہو سکتا ہے جبکہ صراحتاً حدیث میں اس کی ممانعت وارد ہوئی ہے:

عن ابی مسعود رضی اللہ عنه قال نهی النبی صلی اللہ علیه وسلم عن ثمن الکلب وحلوان الکاهن ومهر البغی (البخاری رقم_۵۳۴۶)

اس حدیث میں زانیہ کی کمائی اور کاہن کی اجرت کو صراحتاً ممنوع قرار دیا

گیا ہے شراح حدیث نے اس حدیث کے ذیل میں یہ تصریح کی ہے کہ حلوان الکاہن اور مہر البغی سے مراد ہر عمل محرم کی اجرت ہے یعنی جو کام شرعاً ناجائز اور حرام ہو اس کو معقود علیہ بنانا اور اس پر اجرت وصول کرنا وہ اس حدیث میں شامل ہے، علامہ ابن دقیق العیدؒ نے احکام الاحکام میں اور حضرت گنگوہیؒ نے الکوکب الدری میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔

علامہ ابن دقیق العید لکھتے ہیں:

وَأَمَّا "مَهْرُ الْبَغِيِّ" فَهُوَ مَا تُعْطَاهُ عَلَى الزِّنَا. وَسُمِّيَ مَهْرًا عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ. أَوْ اسْتِعْمَالًا لِلْوَضْعِ اللُّغَوِيِّ وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِنْ مَجَازِ التَّشْبِيهِ، إنْ لَمْ يَكُنْ الْمَهْرُ "فِي الْوَضْعِ: مَا يُقَابَلُ بِهِ النِّكَاحُ." وَحُلْوَانِ الْكَاهِنِ "هُوَ مَا يُعْطَاهُ عَلَى كِهَانَتِهِ. وَالْإِجْمَاعُ قَائِمٌ عَلَى تَحْرِيمِ هَذَيْنِ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ بَذْلِ الْأَعْوَاضِ فِيمَا لَا يَجُوزُ مُقَابَلَتُهُ بِالْعِوَضِ. أَمَّا الزِّنَا: فَظَاهِرٌ. وَأَمَّا الْكِهَانَةُ: فَبُطْلَانُهَا وَأَخْذُ الْعِوَضِ عَنْهَا: مِنْ بَابِ أَكْلِ الْمَالِ بِالْبَاطِلِ. وَفِي مَعْنَاهَا كُلُّ مَا يَمْنَعُ مِنْهُ الشَّرْعُ مِنْ الرَّجْمِ بِالْغَيْبِ۔ (إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام 2/ 125)

مہر بغی کے معنی وہ رقم جو زنا کے بدلہ دی جاتی ہے، اسے مجازا مہر کہ دیا گیا ہے، یا لغوی معنی کے لحاظ سے کہا گیا ہے، نیز ممکن ہے کہ یہ مجاز تشبیہ کے قبیل سے ہو، بشرطیکہ وضع کے اعتبار سے مہر کا معنی اس رقم کے نہ ہو جو نکاح کے مقابل میں دی جاتی ہے، اور حلوان کاہن سے مراد وہ رقم ہے جو کاہن کو اس کی کہانت کے عوض دی جاتی ہے، ان دونوں طرح کی رقم کے حرام ہونے پر اجماع ہے؛ کیوں کہ یہ ایسی چیزوں کا

عوض ہے جن کے مقابل عوض جائز ہی نہیں ہے، زنا میں تو یہ
ظاہر ہے، اور کہانت کا باطل ہونا اسی طرح اس کا عوض لینا یہ
باطل طریقہ پر مال حاصل کرنے کے قبیل سے ہے، اور
کہانت ہی کی قبیل سے ہر وہ فعل ہے جو شرعاً ممنوع ہے جیسے
غیب کی باتیں بتلانے کا دعوی کرنا۔

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

قوله [حلوان الكاهن] الحلوان هو الشيء الحالي وحرمته على معنى معصيته الإخبار عن الغيب وهو كذب فيكون معصية ويدخل فيه ما كان مثله في الأخذ على ما لا يجوز ارتكابه (الكوكب الدری 312/2)

قوله: حلوان الكاهن، حلوان میٹھی چیز کو کہتے ہیں، اس کا
حرام ہونا معصیت یعنی اخبار عن الغیب کی بنا پر ہے، حالانکہ
یہ جھوٹ ہے؛ لہٰذا یہ معصیت ہوگا اور اس کے ضمن میں اس
کے جیسا ہر ایسا عمل بھی داخل ہوگا جس کا کرنا جائز نہیں ہے۔

الغرض حضرت امام اعظمؒ کی طرف جو مخالفین نے اجرت زنا کے جواز کو منسوب کیا ہے وہ محض الزام اور طعن وتشنیع کے لئے ہے اور حضرت امام اعظم کی مراد نہ سمجھنے کی وجہ سے ہے حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

چنانچہ یہ پہلو بھی قابل ذکر ہے کہ اجرت زنا کی حرمت پر بہت سے محققین نے اجماع نقل کیا ہے، حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں، علامہ عینی نے عمدۃ القاری میں، ابن دقیق العید نے احکام الاحکام میں، ابن المنذر نے الاجماع میں، حضرت گنگوہی نے الکوکب الدری میں اور علم الاختلاف کے سب سے مستند ترجمان علامہ ابن عبدالبر نے التمہید اور الاستذکار میں اجرت زانیہ کے

حرمت پر اجماع کی تصریح کی ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ علمائے اسلام میں سے کسی کے نزدیک اس میں اختلاف نہیں ہے اگر امام اعظم کے نزدیک اجرت زنا کا حکم الگ ہوتا تو یہ اساطین علم اجماع کی تصریح کرتے؟ لہٰذا یہ محض امام اعظم پر الزام واعتراض ہے پھر جب امام صاحب کے نزدیک غنا نوحہ ڈھول تاشہ بجانے والے کی اجرت ناجائز وحرام ہے جیسا کہ الاصل للشیبانی میں امام محمد نے حضرت امام اعظم کا صراحۃً مسلک نقل کیا ہے تو اجرت زنا کی اجازت امام صاحب کے نزدیک کیسے ہوسکتی ہے؟

اشتباہ کی بنیاد

دراصل محیط برھانی وغیرہ کے جس جزئیہ سے اشتباہ ہوا ہے یعنی ما اخذته الزانية إن كان بعقد الاجارة فحلال جسے درمختار شامی وغیرہ میں بھی ذکر کیا گیا ہے اس عبارت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ عین ارتکاب زنا پر عقد اجارہ ہو اور پھر اس کی اجرت کے جواز کو ذکر کیا جارہا ہے بلکہ حضرت گنگوہی نے الکوکب الدری میں اس کی توجیہ ذکر کی ہے جسے علامہ کشمیری نے العرف الشذی میں اور حضرت تھانوی نے امداد الفتاوی میں ترجیحاً ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ اصل اجارہ کا معقود علیہ کوئی امر مباح ہو مثلاً روٹی پکانا" یا مدت معینہ تک خدمت وغیرہ کرنا ہاں ساتھ میں بطور شرط فاسد زنا کی بھی شرط ہو تو یہ اجارہ اصل معقود علیہ کے صحیح ہونے کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا بلکہ شرط فاسد کی وجہ سے فاسد ہوگا اور حنفیہ کے نزدیک بیع فاسد کی طرح اجارہ فاسدہ بھی بعد القبض مفید ملک ہوتا ہے گو کہ فساد اور خبث اس میں پایا جائے گا تو یہاں اجرت کے حلال ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ فساد اور خبث کے ساتھ ملکیت میں آجائیگی اگرچہ اس طرح معاملہ کرنا شرعا

ناجائز ہوگا معاملہ واجب الفسخ والرفع ہوگا۔

حضرت گنگوہیؒ لکھتے ہیں:

قوله [ومهر البغي] وفي ذلك إشكال على الحنفية، فقد قال في المستصفى وحاشية الجلبي وغيرهما بجوازه واعترض عليه قوم بأنه يخالف الرواية بما لا خفاء فيه فلا يقبل وأنت تعلم أن الذي يرده الرواية ما إذا وقع العقد على الزنا فإن الإمر إذا نيط على مشتق كان المبدأ علة له، ولا يمكن أن يجترئ أحد على القول بأن المرأة إذا كانت تزني فكل ما حصلته من الأجرة على أي عمل كان فهو حرام فليس معنى الحديث إلا الحكم بالحرمة على ما تأخذه الزانية على نفس ارتكاب الزنا ولا شك في حرمته ولا قائل بكونه طيبًا۔

ترجمہ:قوله: مهر البغي، اس کو لے کر احناف پر اشکال کیا جاتا ہے کہ مستصفی، حاشیۃ الجلبی وغیرہ میں اس کا جواز مذکور ہے،جس پر کچھ لوگوں نے یہ اعتراض کیا ہے یہ بات حدیث کے خلاف ہے جیسا کہ ظاہر ہے؛ لہٰذا اس بات کو قبول نہیں کیا جائے گا، حالانکہ آپ کے علم میں ہے کہ جو بات روایت کے اعتبار سے مردود ہے وہ اس صورت میں ہے جبکہ عقد، زنا پر ہوا ہو؛ کیوں کہ جب کوئی حکم کسی فعل مشتق پر لگایا جائے تو ماخذ اشتقاق ہی اس کی علت ہوتی ہے،اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ کوئی یہ کہنے کی جرأت کرے جو عورت زنا کرتی ہو اس کو اس کے جس عمل پر بھی اجرت ملے گی وہ حرام ہوگی؛ کیوں کہ حدیث کے معنی صرف یہ ہے حرمت کا حکم اس رقم پر لگایا جائے گا جو زانیہ زنا کرانے کے

عوض لے رہی ہے، جس کے حرام ہونے میں کوئی شک نہیں
ہے اور نہ ہی کوئی شخص اس رقم کے حلال ہونے کا قائل ہے۔

والذي حكم صاحب المستصفى وغيره بحلته إنما هو المأخوذ على غير الزنا من سائر الأمور وصورته أن يستأجرها على الخبز مثلاً ويشترط مع ذلك أن يزني معها فالأجرة المأخوذة عليه مختلف فيها حلله الإمام نظرًا إلى صحة العقد أصالة والفساد بعارض الشرط فلا يؤثر في تحريم ما أخذه أجرة على أصل العمل المعقود عليه وهو الخبز فيما نحن فيه، والصاحبان ذهبا إلى حرمته نظرًا إلى الفساد، وإن كان غير داخل في صلب العقد، ثم الواجب في مثل ذلك عند الفريقين أجر المثل لفساد الإجارة فلا يجب المسمى۔

ترجمہ: اور صاحب مستصفی وغیرہ نے جس رقم کے حلال ہونے کا حکم لگایا ہے، وہ وہ رقم ہے جو زنا کے علاوہ دیگر امور کے عوض لیا جائے، جس کی صورت یہ ہے کسی عورت کو روٹی پکانے کے لئے اجرت پر لے، اور ساتھ میں اس کے ساتھ زنا کرنے کی بھی شرط لگائے؛ لہٰذا اس عمل کے مقابل جو اجرت حاصل ہوگی تو امام صاحبؒ نے اس بات کی طرف نظر کرتے ہوئے اسے حلال قرار دیا ہے کہ اصل کے اعتبار سے عقد صحیح ہے اور فساد ایک عارض شرط کی بنا پر؛ لہٰذا یہ عارض شرط اس چیز کے حرام ہونے میں موثر نہ ہوگا جو وہ اس عمل کی بنیاد پر لے رہی ہے جس پر عقد کیا گیا ہے، یعنی روٹی بنانا ہماری مثال کے مطابق، جبکہ صاحبینؒ کے مطابق فساد عقد کی بنا پر یہ اجرت حرام ہوگی، گرچہ یہ فساد صلب عقد میں

نہیں ہے، اور فریقین کے نزدیک اس جیسی صورت میں
اجارہ کے فاسد ہونے کی وجہ سے اجرت مثل لازم ہوگی، لہٰذا
اجرت مسمی واجب نہ ہوگی۔

والفرق أن أجر المثل الحاصل على الخبز حلال عند الإمام حرام عندهما فمعنى قول المستصفى إن كان بأجرة صح وإلا لا، أن الزناء إذا كان هو المعقود عليه بنفسه لم تصح الإجارة وكانت باطلة ولا يتناول لفظ الإجارة الباطل منها فلا يمكن أن يراد بقوله إن كان بأجرة هو الاستيجار على أصل فعل الزنا فلم يبق في متناول اللفظ إلا الإجارة الصحيحة والفاسدة وكلاهما يمكن إرادته ههنا فإن أريد بقوله: إن كان بأجرة هي الصحيحة منها كان المعنى أنه إذا استأجرها على شيء من العمل إجارة صحيحة ثم زنى بها لا تكون الأجرة حرامًا لأنها لم تأخذ على الحرام الذي ارتكبته غير أن هذه الصورة لا تصلح للخلاف الواقع بينه وبينهما فلم يبق إلا إرادة الإجارة الفاسدة التي لا يجب فيها المسمى بل الواجب فيه أجر المثل كما ذكرنا قريبًا والله أعلم۔ (الكوكب الدرى 239/2)

اورفرق یہ ہے کہ روٹی پکانے کی وجہ سے حاصل ہونے والی
اجرت مثلا امام صاحبؒ کے نزدیک حلال ہے اور صاحبینؒ
کے نزدیک حرام، لہٰذا مستصفی کے قول کا معنی یہ ہے کہ اگر
روٹی پکانا اجرت کے بدلہ ہوتو یہ صحیح ہے ورنہ نہیں، اور اگر خود
زنا ہی اگر معقود علیہ ہوتو اجارہ بالکل صحیح نہ ہوگا بلکہ باطل
ہوگا، اور لفظ اجارہ کے تحت اجارہ باطلہ داخل نہیں ہوتا؛ لہٰذا
یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ آپ کے قول ''ان کان باجرۃ'' کا یہ

مطلب بیان کیا جائے کہ فعل زنا پر اجرت طے کرنا مراد ہے؛ لہٰذا اس لفظ کے تحت صرف اجارہ صحیحہ یا فاسدہ ہی داخل ہوگا اور دونوں قسم کے اجارے یہاں مراد لینا ممکن ہے؛ کیوں کہ آپ کے قول "ان کان باجرۃ" سے اگر اجارہ صحیحہ مراد لیا جائے تو معنی یہ ہے کہ اگر عورت کو کسی بھی عمل کے لئے صحیح طور پر کرایہ پر لے اور پھر اس سے زنا کرلے تو اس کی اجرت حرام نہ ہوگی؛ کیوں کہ اس نے اجرت اپنے حرام فعل کے عوض نہیں لیا ہے، البتہ یہاں پر یہ صورت مراد لینا مناسب نہیں ہے؛ کیوں کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک اختلاف ہے؛ لہٰذا اب صرف یہی معنی مراد لیے جاسکتے ہیں کہ آپ کی مراد اجارہ فاسدہ کی ہے جس میں اجرت مثلی لازم ہوتی ہے نہ کہ متعین کردہ اجرت جیسا کہ ہم قریب ہی میں بیان کرچکے ہیں۔

دوسری صورت:

اگر عین معصیت کے ارتکاب پر اجارہ نہ ہو بلکہ معقود علیہ ایسی چیز ہو جو معصیت کے لیے مفضی ہو وجود معصیت میں معاون ہو تو حضرات صاحبین ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ اعانت للمعصیہ خود معصیت ہے۔ باری تعالیٰ کے ارشاد: ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان کی وجہ سے لہٰذا یہ بھی اجارہ علی المعاصی کی قبیل سے ہوگا اور یہ اجارہ بھی منعقد نہیں ہوگا جیسا کہ نوحہ غنا، زنا اور دیگر امور معاصی پر اجارہ جائز نہیں ہے ایسے ہی تعاون علی المعصیۃ یا تسبب للمعصیہ پر

اجارہ درست نہیں ہوگا۔

حضرت امام محمد رحمہ اللہ اس اختلاف پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

وإذا استأجر الرجل الذمي من المسلم بيتاً ليبيع فيه الخمر فإن هذا باطل لا يجوز. وليس في شيء من هذا أجر قليل ولا كثير في قول أبي يوسف ومحمد وكذلك رجل ذمي استأجر رجلاً مسلماً يحمل له خمراً فإن أبا يوسف ومحمداً قالا: لا يجوز ذلك، ولا أجر له. وقال أبو حنيفة: هو جائز، وله الأجر. وقال أبو حنيفة: هو مثل رجل حمل لرجل ميتة أو عذرة أو جيفة. وقال أبو يوسف ومحمد: لا يشبه هذا الميتة ولا الجيفة، إنما يحمل الميتة لتلقى أو ليماط أذاها، وأما الخمر إنما يحمل للشرب والمعصية. وكذلك الدابة في هذا يستأجرها الذمي من المسلم ليحمل عليها خمراً. وكذلك السفينة فهو مثل ذلك۔ (الاصل للشیبانی 17/4 ط قطر)

ترجمہ: اگر کوئی ذمی شخص کسی مسلمان سے شراب فروخت کرنے کے لئے کوئی مکان کرایہ پر لے تو یہ اجارہ باطل ہے جائز نہیں ہے، اور اس میں صاحب مکان کسی بھی کرایہ کا مستحق نہ ہوگا نہ کم کا نہ زیادہ کا صاحبینؒ کے قول کے مطابق، اسی طرح اگر کوئی ذمی کسی مسلمان کو اس لیے کرایہ پر لے کہ وہ شراب اٹھائے تو صاحبینؒ کے مطابق یہ بھی جائز نہیں ہے اور نہ ہی یہ شخص اجرت کا مستحق ہوگا، جبکہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ اجارہ جائز ہے اور وہ شخص اجرت کا مستحق ہوگا، امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس کی مثال اس آدمی جیسی ہے جو کسی کے لئے مردار یا گندگی وغیرہ اٹھائے، جبکہ

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ یہ مردار اٹھانے کی طرح نہیں ہے؛
کیونکہ مردار اٹھانے والے کے پیش نظر اسے پھینکنا یا گندگی
صاف کرنا ہوتا ہے، جبکہ شراب اٹھانے والا تو اسے پینے کے
لئے یا معصیت کے لئے اٹھاتا ہے، یہی حکم مسلمان کے
چوپایہ کا ہے جسے ذمی شراب اٹھانے کے لئے کرایہ پر لے،
اور یہی حکم کشتی کا بھی ہے۔

علامہ کاسانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

ومن استأجر حمالا يحمل له الخمر فله الأجر في قول أبي حنيفة وعند أبي يوسف، ومحمد لا أجر له كذا ذكر في الأصل، وذكر في الجامع الصغير أنه يطيب له الأجر في قول أبي حنيفة، وعندهما يكره لهما أن هذه إجارة على المعصية؛ لأن حمل الخمر معصية لكونه إعانة على المعصية، وقد قال الله عز وجل {ولا تعاونوا على الإثم والعدوان}۔ (بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 4/ 190)

کسی شخص نے حمال کو شراب اٹھانے کے لئے کرایہ پر لیا تو
امام صاحبؒ کے مطابق وہ اجرت کا مستحق ہوگا، جبکہ صاحبینؒ
کے مطابق وہ مستحق نہ ہوگا، جیسا کہ اصل میں مذکور ہے، اور
جامع صغیر میں مذکور ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اس کے
لئے اجرت حلال ہوگی، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ ہوگی،
ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ معصیت پر اجارہ ہے؛ کیوں کہ
شراب اٹھانا معصیت ہے اس لئے کہ یہ معصیت میں تعاون
کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: گناہوں اور دشمنی میں

مدد نہ کرو۔

اس اختلاف پر بہت سے مسائل متفرع ہوں گے مثلاً بینک کو مکان کرائے پر دینا، درزی کا غیر شرعی لباس سینا، مزدور کا شراب لادنا، مندر، گرجا گھر کی تعمیر کرنا وغیرہ ایسے بہت سے امور حضرات صاحبین کے نزدیک ناجائز ہوں گے ان کا اجارہ بھی درست نہیں ہوگا اور ان کی اجرت بھی حلال نہیں ہوگی اس کے بالمقابل حضرت امامنا الاعظم امام ابوحنیفہؒ نے بیع کی طرح اجارہ میں بھی فرق کیا ہے اور آپ نے اعانت وتعاون میں تھوڑا تفصیل کی ہے۔

تعاون علی الاثم کا مفہوم

دراصل جو تعاون علی الاثم بنص قرآنی ممنوع اور ناجائز ہے اس کی وہ صورت ہے جس میں قصد معصیت ہو خواہ حقیقتاً یا حکماً اور حضرت مفتی شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جو رسالہ لکھا ہے اس میں حضرت نے تمام جزئیات کو سامنے رکھ کر کے اس کی یہ تفصیل ذکر کی ہے کہ جو اعانت محرمہ ہے اور حقیقی تعاون علی الاثم ہے۔

اس کی تین صورتیں ہیں:

(۱) سب سے پہلی صورت یہ ہے کہ عقد کے وقت میں ہی معصیت کا قصد ہو یعنی کوئی شیرہ انگور اس ارادے سے ہی بیچے کہ اس کی شراب بنے یا امرد کو اس ارادے سے ہی بیچے کہ اس کے ساتھ فسق اور گناہ کا کام کیا جائے تو ظاہر سی بات ہے یہ اعانت محرمہ میں داخل ہوگا۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ صلب عقد میں تصریح معصیت ہو یعنی پہلے سے قصد اگرچہ نہ ہو لیکن عقد میں معصیت کی تصریح ہو مثلاً مشتری کہے کہ بھائی

مجھے شیرہ انگور بیچ دوتا کہ میں اس کا شراب بناؤں یا اپنا گھر مجھے کرائے پر دوتا کہ میں اس میں شراب بیچوں تو عاقدین کے معصیت کی تشریح کرنے کی وجہ سے بھی یہ اعانت محرمہ میں شامل ہو جائے گا۔

(۳) اس کی تیسری شکل یہ ہے کہ ایسی چیزوں کو بیچنا جن کا صرف معصیت میں ہی استعمال ہو جن کا مصرف ہی معصیت ہو اور ان کی بیع و اجارہ معصیت ہی کے لیے ہوتی ہو تو اگر چہ اس میں تصریح معصیت نہ ہو قصد معصیت بھی نہ ہو لیکن حکما یہ بھی قصد معصیت میں شامل ہوگا اور یہ بھی اعانت محرمہ میں داخل ہوگا تو خلاصہ یہ نکلا کہ اعانت محرمہ کی تین صورتیں ہیں قصد معصیت ہو یا تصریح معصیت ہو یا پھر تعین للمعصیۃ ہو یہ حقیقی معنی میں اعانت محرمہ ہے اگر ان تین شکلوں میں سے کوئی شکل نہ پائی جائے تو پھر حقیقی معنی میں وہ اعانت نہیں ہے اور ایسے موقع پر بعض عبارات میں جہاں تعاون یا اعانت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے وہ مجازا ہے اس کے علاوہ جو شکلیں ہیں وہ تسبب کی شکلیں ہوتی ہیں تعاون کی نہیں۔

الأول: أن يقصد الإعانة على المعصية، فإنّ من باع العصير بقصد أن يتخذ منه الخمر، أو أمردَ بقصد أن يفسُق به، كان عاصياً في نفس هذا البيع بهذه النية والقصد؛ وكذا من آجر بيتاً بقصد أن يُباع فيه الخمرفقامت المعصية بعين هذه الإجارة مع قطع النظر عن فعل فاعل مختار لاقتران هذه النيّة كما مرّ مصرّحا في الأشباه وحظر رد المحتار۔

ترجمہ: پہلی صورت یہ ہے کہ عقد کے وقت میں ہی معصیت
کا قصد ہو یعنی کوئی شیرہ انگور اس ارادے سے ہی بیچے کہ اس

کی شراب بنے یا امرد کو اس ارادے سے ہی بیچے کہ اس کے ساتھ فسق اور گناہ کا کام کیا جائے، تو وہ اس نیت وقصد کی بنا پر ہی اس بیع میں گنہگار ہوگا، اور یہی حکم ہے کہ کوئی اپنا مکان اس نیت سے کرایہ پر دے کہ اس میں شراب فروخت کی جائے؛ کیوں کہ فاعل مختار کے فعل سے قطع نظر کرتے ہوئے یہاں اقتران نیت کی بنا پر معصیت نفس اجارہ کے ساتھ قائم ہے جیسا کہ اشباہ وردالمحتار کی کتاب الحظر میں صراحتاً مذکور ہے۔

والثاني بتصريح المعصية في صلب العقد، كمن قال: بعني هذا العصير لأتخذه خمراً، فقال: بعته أو آجر لي بيتك لأبيع فيه الخمر، فقال: أجرته، فإنّه بهذا التصريح تضمن العقد نفسه معصية، مع قطع النظر فيه؛ عما يحدث بعد ذلك من اتخاذه خمراً، وبيع الخمر فيه ----

ترجمہ: دوسری صورت یہ ہے کہ صلب عقد میں تصریح معصیت ہو یعنی پہلے سے قصداً گرچہ نہ ہو لیکن عقد میں معصیت کی تصریح ہو مثلاً مشتری کہے کہ بھائی مجھے شیرہ انگور بیچ دو تا کہ میں اس کا شراب بناؤں اور وہ فروخت کردے یا اپنا گھر مجھے کرائے پر دو تا کہ میں اس میں شراب بیچوں اور وہ کہے میں نے کرایہ پر دیدیا، تو اس کے بعد شیرہ سے شراب بنانے یا مکان میں شراب بیچنے سے قطع نظر کرتے ہوئے تو اس تصریح کی وجہ سے نفس عقد میں معصیت شامل

ہوجائے گی۔

والثالث: بيع أشياء ليس لها مصرف إلا في المعصية فيتمحض بيعها وإجارتها للمعصية، وإن لم يصرح بها.

ترجمہ: تیسری صورت یہ ہے کہ: ان چیزوں کو فروخت کیا جائے جو صرف معصیت میں ہی استعمال کی جاتی ہیں؛ لہٰذا اس کو فروخت کرنا اور کرایہ پر دینا صرف معصیت کے لئے ہی ہوگا، گرچہ اس کی صراحت نہ کی جائے۔

ففي جميع هذه الصور قامت المعصية بعين هذا العقد، والعاقدان كلاهما أثم بنفس العقد، سواءً استعمل بعد ذلك في المعصية أم لا، وسواء استعملها على هذه الحالة، أو بعد استحداث صنعة فيه، فإن استعملها في المعصية، كان ذلك إثماً آخر على الفاعل خاصةً.

ولك أن ترجع الوجوه الثلاثة إلى وجه واحد، وهو القصد والنية، فإنّ القصد في الوجه الأوّل موجود، صراحة، وفي الثاني والثالث حكماً ومعنى... وما ليس كذلك لم تقم المعصية بعين فعل المعين، وسائر الجزئيات المذكورة من بيع العصير والأمرد والجارية المغنية والكبش النطوح والحمامة الطيارة، وإجارة البيت لبيع الخمر، أو اتخاذه بيت نار أو كنيسة ... كلُّها داخلة في هذا القسم أعني ما لم تقم المعصية بعينه بشرط أن لا ينوي بها معصية، ولا يصرح بها في العقد، ولا يتمحض استعمالها في المعصية كما قلنا؛ وعلى هذا فخرجت هذه الجزئيات كلها من باب الإعانة على المعصية حقيقية۔

لہٰذا ان تمام صورتوں میں معصیت عین عقد کے ساتھ ہی پائی

جارہی ہے، اور دونوں عاقدین نفس عقد ہی کی بنا پر مستحق گناہ ہوئے ہیں، خواہ وہ چیز بعد میں اس معصیت کے لئے استعمال کی گئی ہو یا نہ، اور خواہ اس کو اس کی حالت پر باقی رکھتے ہوئے استعمال کیا گیا ہو یا اس میں کچھ ردوبدل کرنے کے بعد، اور اگر اسے معصیت میں ہی استعمال کرے تو یہ فاعل کے حق میں ایک دوسرا گناہ ہوگا۔

اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ مذکورہ تینوں صورتوں کو ایک ہی صورت میں منحصر کردیا جائے، یعنی قصد و نیت میں؛ کیوں کہ پہلی صورت میں تو معصیت کا قصد و ارادہ صراحتاً موجود ہے، جبکہ دوسری اور تیسری صورت میں حکماً و معنیً موجود ہے۔۔۔

اور جو اس طرح نہ ہو اس میں معصیت اعانت کرنے والے کے فعل کے ساتھ قائم نہ ہوگی، اور مذکور تمام جزئیات یعنی شیرہ انگور، امرد، گویہ باندی، مارنے والے مینڈھے اور اڑانے والی کبوتر فروخت کرنا، شراب، آتش کدہ، کنیسہ بنانے کے لئے مکان کرایہ پر دینا، یہ تمام کی تمام صورتیں اس قسم میں داخل ہیں، یعنی جس کے عین کے ساتھ معصیت قائم نہیں ہے، بشرطیکہ اس کی نیت و ارادہ معصیت کا نہ ہو، اور نہ ہی دوران عقد اس معصیت کی صراحت کی گئی ہو، اور نہ ہی وہ چیز ایسی جو صرف معصیت میں ہی استعمال کی جاتی ہو جیسا کہ ہم بیان کرچکے، اسی بنا پر یہ مذکورہ تمام جزئیات حقیقۃً اعانت علی المعصیہ کے باب سے خارج ہوجاتی ہیں۔

لکن هناك معنى آخرُ يُقارب معنى الإعانة، وهو التسبب، وهو

أيضاً لا يخلو عن حرمة وكراهة إذا كان سبباً للمعصية .... فتنقيحُ الضابط في هذا الباب على ما من به علي ربي: أن الإعانة على المعصية حرام مطلقاً بنص القرآن، أعني: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]، وقوله تعالى: (فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ) [القصص: ١٧] ولكن الإعانة حقيقة هي ما قامت المعصية بعين فعل المعين، ولا يتحقق إلا بنية الإعانة، أو التصريح بها، أو تعينها في استعمال هذا الشيء بحيث لا يحتمل غير المعصية، وما لم تقم المعصية بعينه لم يكن من الإعانة حقيقةً، بل من التسبب، ومن أطلق عليه لفظ الإعانة فقد تجوّز، لكونه صورة إعانة، كما مرّ من السير الكبير. (فقه البيوع 182/1تا185)

لیکن یہاں ایک دوسری چیز بھی ہے جو اعانت کے قریب قریب ہے، یعنی تسبب، یہ اگر کسی معصیت کا سبب بنے تو اس میں بھی حرمت یا کراہت پائی جاسکتی ہے۔۔۔لہٰذا اس باب میں جو ضابطہ ہے اس کا صحیح خلاصہ جو میرے خدا نے مجھ پر ظاہر کیا وہ یہ ہے کہ: اعانت على المعصية بنص قرآنی یعنی باری تعالیٰ کے اس فرمان: ولا تعاونوا على الاثم والعدوان (المائدہ: ۲) نیز اس آیت پاک: فلن أكون ظهيرا للمجرمين (القصص: ۱۷) کی وجہ سے مطلقاً حرام ہے، لیکن حقیقۃً اعانت وہ ہے جس میں معصیت عین فعل کے ساتھ قائم ہو، اور یہ صرف اس صورت میں ہوگا کہ اعانت علی المعصیت کی نیت ہو، اس کی صراحت ہو یا وہ چیز صرف معصیت میں ہی استعمال کی جاتی ہو، جس میں غیر

معصیت کا احتمال بھی نہ ہو، اور جس صورت میں معصیت
عین فعل کے ساتھ قائم نہ ہو تو یہ حقیقت میں اعانت ہی نہیں
ہے بلکہ یہ تسبب ہے، اور جس نے اسے بھی اعانت کہا ہے تو
وہ مجازاً کہا ہے؛ کیوں کہ صورۃً یہ بھی اعانت ہی ہے جیسا کہ
سیر کبیر کے حوالہ سے ماقبل میں گذر چکا۔

حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم دوسری جگہ لکھتے ہیں:

وقدمنا فی مبحث الاعانة علی المعصیة ان ماتخلل فیه عمل عامل مختارلایعد فی الاعانة المحرمة الا اذا قصد البائع الاعانة او صرح به فی العقد۔ (فقه البیوع 1031/2)

اور ہم ماقبل میں اعانت علی المعصیہ کی بحث کے دوران یہ
بیان کر چکے ہیں کہ جس صورت میں درمیان میں فاعل مختار کا
فعل حائل ہو وہ اعانت محرمہ میں داخل نہ ہوگی؛ الا یہ کہ بائع
نے اس معصیت کا ارادہ کیا ہو اور عقد میں اس معصیت کی
صراحت کردی گئی ہو۔ الغرض حقیقتاً تعاون علی الاثم کا تحقق
اسی وقت ہوگا جب کہ حقیقتاً یا حکماً معصیت کا قصد ہو۔

تسبب للمعصیۃ

البتہ اسی کے قریب ایک دوسری چیز ہے جس کو تسبب للمعصیۃ کہتے ہیں۔
اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱)مایتعین للمعصیة (۲)مالا یتعین للمعصیة یعنی اگر اجارہ ایسے عمل یا منفعت پر منعقد ہو رہا ہے کہ جو بذات خود تو معصیت اور حرام نہیں ہے

(یعنی مباشرت معصیت تو نہیں ہے) لیکن حرام کام میں معاون ہے اور اس عمل و منفعت اور وجود معصیت کے درمیان کسی فاعل مختار کا فعل حائل ہے، نیز بوقت عقد اس معصیت کا حقیقتاً یا حکماً قصد بھی نہ ہو (یعنی معاونت معصیت بھی نہیں ہے) تو یہ تسبب للمعصیۃ ہے۔

اب دیکھا جائے گا کہ یہ ما یتعین للمعصیۃ ہے۔ یا مالا یتعین للمعصیۃ امام صاحب کے نزدیک اول میں اجارہ باطل ہوگا اجرت حرام ہوگی یہ بھی اجارہ علی المعاصی میں شامل ہوگا اور ثانی میں یہ اجارہ منعقد ہو جائیگا چاہے اکثر و بیشتر اس طرح کے اجارہ سے معصیت ہی مطلوب ہوتی ہو۔

محیط برہانی کے ان دو مسئلوں سے درج بالا تفصیل پر روشنی پڑتی ہے اگر کسی شخص نے ڈھول تاشہ باجہ بنانے کے لیے اجیر رکھا تو امام صاحب کے نزدیک یہ اجارہ منعقد ہوگا کیوں کہ محض ڈھول تاشہ باجہ بنانے میں کوئی معصیت نہیں ہے بلکہ ان کو بجانا معصیت ہے اور وہ فاعل مختار کا فعل ہے؛ نیز بنانے کے بعد ڈھول تاشہ وغیرہ کا فی الجملہ جائز استعمال بھی ممکن ہے، مثلاً کوئی سامان رکھنے کا برتن وغیرہ بنایا جا سکتا ہے تو چونکہ یہ تسبب کی ما لا یتعین للمعصیہ والی شکل ہے اس لئے امام صاحب کے اصول کے مطابق یہ اجارہ منعقد ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر کسی شخص نے بت سازی کے لیے اجیر رکھا تو اگر چہ یہاں بھی محض بت بنانے میں معصیت نہیں ہے بلکہ بت کی پوجا میں معصیت ہے جو فاعل مختار کا فعل ہے لیکن چونکہ بت کے ساتھ عقیدت و تعظیم کا معاملہ ہوتا ہے اس لیے اسے دوسرے کام میں عادۃً استعمال نہیں کیا جائے گا بلکہ وہ معصیت ہی کے لیے متعین ہے تو یہ تسبب کی ما یتعین للمعصیۃ والی شکل کے ذیل میں آئیگا اور امام صاحب کے نزدیک بھی یہ اجارہ درست نہیں ہوگا۔

محیط برہانی میں دونوں مسئلوں میں وجہ فرق ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وفي العيون: لو استأجر رجلاً ينحت له أصناماً أو يزخرف له بيتاً بتماثيل والأصباغ من رب البيت فلا أجر؛ لأن فعله معصية، وكذلك لو استأجر نائحة أو مغنية فلا أجر لها؛ لأن فعلها معصية و في فتاوى أهل سمرقند: إذا استأجر رجلاً ينحت له طنبوراً أو بربطا ففعل يطيب له الأجر إلا أنه يأثم في الإعانة على المعصية۔

وإنما وجب الأجر في هذه المسألة ولم يجب في نحت الصنم؛ لأن جهة المعصية ثمة متعينة؛ لأن الصنم لا ينحت إلا للمعصية، أما في نحت الطبل والطنبور جهة المعصية ليست بمتعينة؛ لأنها كما للمعصية تصلح لغير المعصية بأن يجعل وعاء للأشياء۔

(المحيط البرهاني في الفقه النعماني 7/ 482)

اور عیون میں مذکور ہے: اگر کوئی کسی شخص کو بت بنانے، یا گھر کو تصاویر سے آراستہ کرنے کے لئے کرایہ پر لے اور رنگ و روغن بھی مالک مکان کی طرف سے ہو تو اس شخص کسی اجرت کا مستحق نہ ہوگا؛ کیوں کہ اس کا یہ فعل ہی معصیت ہے، اسی طرح اگر کوئی کسی نوحہ کرنے والی، یا گویہ عورت کو کرایہ پر لے تو وہ عورت اجرت کی مستحق نہ ہوگی؛ کیوں کہ اس کا یہ فعل معصیت ہے، اور فتاوی اہل سمرقند میں ہے کہ: اگر کوئی کسی شخص کو ستار بنانے کے لئے کرایہ پر لے اور وہ بنادے تو اس کے لئے اجرت لینا حلال ہے؛ البتہ اعانت علی المعصیت کی وجہ سے وہ گنہگار ہوگا۔

اور اس مسئلہ میں اجرت واجب ہوئی جبکہ بت بنانے میں

واجب نہ ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ بت بنانے کی صورت میں معصیت متعین ہے؛ کیوں کہ بت صرف معصیت کے لئے ہی تراشے جاتے ہیں، جبکہ ستار وغیرہ میں جہت معصیت متعین نہیں ہے؛ کیوں کہ جس طرح یہ معصیت کے لئے استعمال کیے جاتے ہیں، اسی طرح غیر معصیت میں بھی استعمال ہوسکتے ہیں؛ مثلاً اسے برتن بنایا جاسکتا ہے۔

اسی اصول کی روشنی میں تعاون علی المعصیت کی تمام جزئیات کا حکم منقح ہو جائیگا چنانچہ اگر شراب اٹھانے اور کہیں لیجانے پر مزدور رکھا تو امام صاحب کے نزدیک چوں کہ نفس حمل معصیت نہیں ہے۔ اور یہ اٹھانا پینے پلانے کے لیے ہے یا اراقہ اور اضاعۃ کے لیے اس کی عقد میں تصریح نہیں ہے اور اٹھانے میں جہت معصیت بھی متعین نہیں ہے بلکہ جس طرح یہ اٹھانا، پینے وغیرہ معصیت کے لیے ہوسکتا ہے اسی طرح اراقہ وغیرہ مباح امر کے لیے بھی ہوسکتا ہے، تو امام صاحب کے نزدیک یہ اجارہ جائز ہوگا یعنی منعقد ہو جائیگا امام محمد، امام صاحب کا مسلک بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وإذا استأجر الرجل الذمي من المسلم بيتاً ليبيع فيه الخمر فإن هذا باطل لا يجوز. وليس في شيء من هذا أجر قليل ولا كثير في قول أبي يوسف ومحمد وكذلك رجل ذمي استأجر رجلاً مسلماً يحمل له خمراً فإن أبا يوسف ومحمداً قالا: لا يجوز ذلك، ولا أجر له. وقال أبو حنيفة: هو جائز، وله الأجر.

وقال أبو حنيفة: هو مثل رجل حمل لرجل ميتة أو عذرة أو جيفة. وقال أبو يوسف ومحمد: لا يشبه هذا الميتة ولا الجيفة،

إنما يحمل الميتة لتلقى أو ليماط أذاها، وأما الخمر إنما يحمل للشرب والمعصية. وكذلك الدابة في هذا يستأجرها الذمي من المسلم ليحمل عليها خمراً. وكذلك السفينة فهو مثل ذلك۔

(الاصل للشیبانی 17/4 ط قطر)

اگر کوئی ذمی شخص کسی مسلمان سے شراب فروخت کرنے کے لئے کوئی مکان کرایہ پر لے تو یہ اجارہ باطل ہے جائز نہیں ہے، اور اس میں صاحب مکان کسی بھی کرایہ کا مستحق نہ ہوگا نہ کم کا نہ زیادہ کا صاحبینؒ کے قول کے مطابق، اسی طرح اگر کوئی ذمی کسی مسلمان کو اس لیے کرایہ پر لے کہ وہ شراب اٹھائے تو صاحبینؒ کے مطابق یہ بھی جائز نہیں ہے اور نہ ہی یہ شخص اجرت کا مستحق ہوگا، جبکہ امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ یہ اجارہ جائز ہے اور وہ شخص اجرت کا مستحق ہوگا۔

امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اس کی مثال اس آدمی جیسی ہے جو کسی کے لئے مردار یا گندگی وغیرہ اٹھائے، جبکہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ یہ مردار اٹھانے کی طرح نہیں ہے؛ کیوں کہ مردار اٹھانے والے کے پیش نظر اسے پھینکنا یا گندگی صاف کرنا ہوتا ہے، جبکہ شراب اٹھانے والا تو اسے پینے کے لئے یا معصیت کے لئے اٹھاتا ہے، یہی حکم مسلمان کے چوپایہ کا ہے جسے ذمی شراب اٹھانے کے لئے کرایہ پر لے، اور یہی حکم کشتی کا بھی ہے۔

علامہ کاسانیؒ امام صاحبؒ کے مسلک کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ولأبي حنيفة إن نفس الحمل ليس بمعصية بدليل أن حملها للإراقة والتخليل مباح وكذا ليس بسبب للمعصية وهو الشرب؛ لأن ذلك يحصل بفعل فاعل مختار وليس الحمل من ضرورات الشرب فكانت سببا محضا فلا حكم له كعصر العنب وقطفه والحديث محمول على الحمل بنية الشرب وبه نقول۔

(بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع 4/ 190)

امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نفس حمل (اٹھانا) کوئی معصیت کا کام نہیں ہے؛ کیوں کہ اسے بہانے یا سرکہ بنانے کے لئے اٹھانا جائز ہے، نیز یہ معصیت یعنی پینے کا سبب بھی نہیں ہے، کیوں کہ پینے کا عمل تو فاعل مختار کے فعل سے پایا جارہا ہے، اور پینے کے لئے ضروری نہیں ہے کہ اسے اٹھاکر لایا جائے؛ لہٰذا یہ ایک سبب محض ہے، جس کے لئے کوئی حکم ممانعت نہ ہوگا، اور اس کی مثال انگور توڑنے یا اس کا شیرہ بنانے کے جیسی ہوگی، اور مذکورہ حدیث اس صورت پر محمول ہے جبکہ پینے کی نیت سے اسے اٹھایا جارہا ہو، جس کے ہم بھی قائل ہیں۔

علامہ کاسانی رحمہ اللہ کی اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر حمل خمر، قصد شرب کے ساتھ ہو تو یہ امام صاحب کے نزدیک بھی ناجائز ہوگا جیسا کہ حدیث کا محمل بھی یہی ہے، اب قصد شرب یا تو حقیقی ہو یعنی بوقت عقد اس کی تصریح کردی جائے یا حکما ہو یعنی قرائن قویہ سے حمل خمر پینے کے لیے ہی طے ہوجائے مثلاً کوئی ہوٹل میں شراب پینے کے لیے بیٹھا اور اس نے ویٹر سے کہا شراب لے آؤ تو ظاہر

ہے کہ یہاں حمل خمر شرب ہی کے لیے طے ہے تو یہ حمل جہت معصیت کے لیے متعین ہو گیا؛ لہٰذا امام صاحب کے اصول کے مطابق بھی یہ ناجائز ہوگا اجارہ باطلہ میں شامل ہوگا، تکملہ البحر الرائق میں اس کی تصریح ہے۔

آپ لکھتے ہیں:

ولو استاجر مسلما ليحمل له خمرا ولم يقل لأشربه جازت الاجارة على قول الام خلافا لهما- (تكمله البحر 8/36 باب الاجارة الفاسدة ط زكريا)

اگر کسی نے کسی مسلمان کو شراب اٹھانے کے لئے کرایہ پر لیا لیکن یہ نہیں کہا کہ میں ہی اسے پیونگا، تو یہ اجارہ امام صاحبؒ کے قول کے مطابق جائز ہے، برخلاف صاحبینؒ کے۔

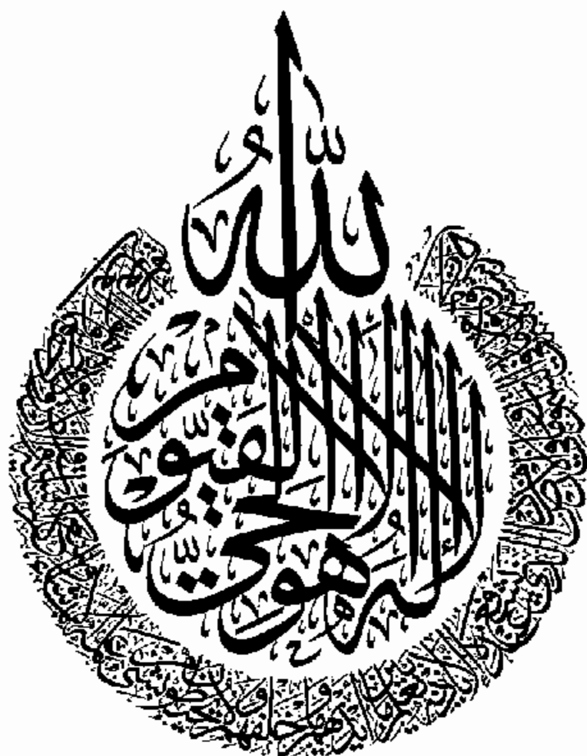
حضرت مفتی شفیع صاحب علیہ الرحمہ لکھتے ہیں:

واجارة البيت لمن يبيع فيه الخمر أو يتخذها كنيسة أو بيت نار و امثالها فكله مكروه تحريما بشرط أن يعلم به البائع والأجر من دون تصريح باللسان فانه إن لم يعلم كان معذورا وإن علم وصرح كان داخلا في الاعانة المحرمة- (تفصيل الكلام مندرجه جواہر الفقه۲ /٤٤٧)

اس شخص کو مکان کرایہ پر دینا جو اس میں شراب فروخت کرے گا، یا اسے کنیسہ یا آتش کدہ وغیرہ بنائے گا، یہ تمام صورتیں مکروہ تحریمی ہیں، بشرطیکہ بائع اور کرایہ پر دینے والے کو اس کا علم ہو، اور زبان سے تصریح نہ کی گئی ہو، ورنہ اگر علم ہی نہ ہو تو وہ معذور ہونگے، اور اگر علم بھی ہو اور صراحت بھی کر دی گئی ہو تو یہ اعانت محرمہ میں داخل ہوگا۔

الغرض صاحبین اور دیگر ائمہ نے مطلق اعانت کا اعتبار کرتے ہوئے اجارہ

کو باطل قرار دیا جبکہ امام صاحب علیہ الرحمہ نے ما یتمحض ویتعین للمعصیة، وما لایتمحض ولا یتعین للمعصیة میں فرق کیا ہے، اول کو باطل اور ثانی کو جائز بمعنی المنعقد قرار دیا ہے۔

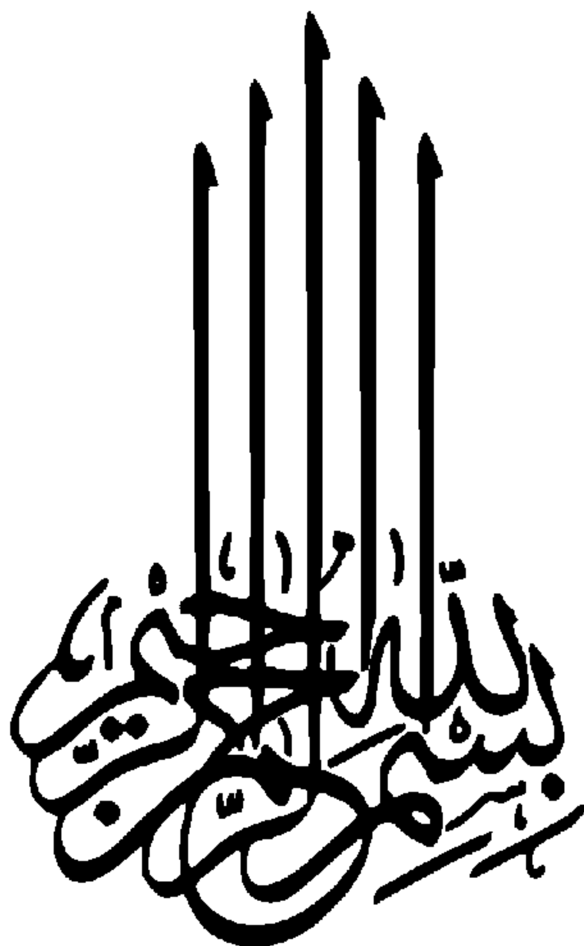


آیۃ الکرسی سورۃ البقرۃ آیۃ ۲۵۵

بیوی کی موجودگی میں طلاق بالکتابۃ کا حکم

عنوانات

کتابت کی اقسام
مرسومہ کی مزید وضاحت
مذکورہ اقسام کا حکم
کیا بیوی کی موجودگی ضروری ہے؟
بعض کتب فتاویٰ کا جواب
علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کے ذکر کردہ جزئیہ کے جوابات
پہلا جواب
دوسرا جواب
تیسرا جواب
چوتھا جواب
پانچواں جواب
چھٹواں جواب
کتابت کے حجت ضروریہ ہونے کا مطلب
ہمارے اکابرین کا موقف
فائدۂ فقہیہ متعلقہ بالطلاق بالکتابۃ
دارالعلوم دیوبند کا رجوع نامہ
دارالعلوم دیوبند کا فتویٰ
فقیہ العصر حضرت مفتی زین الاسلام صاحب دامت برکاتہم کی شیخ الاسلام حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم سے مکاتبت


بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتابت کی اقسام

کتابت کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں:

(۱) کتابت مستبینہ (۲) کتابت غیر مستبینہ - پھر مستبینہ کی دو قسمیں ہیں مرسومہ، غیر مرسومہ، اس لحاظ سے طلاق بالکتابت کی مرکزی اقسام تین ہیں:

کتابت مستبینہ مرسومہ، کتابت مستبینہ غیر مرسومہ، اور کتابت غیر مستبینہ۔

کتابت مستبینہ کا مطلب یہ ہے کہ کاغذ دیوار وغیرہ پر ایسی تحریر لکھی جائے جس کے نقوش واضح ہوں جیسے عام طور پر روشنائی وغیرہ سے لکھا جاتا ہے۔

اور غیر مستبینہ کا مطلب یہ ہے کہ جس کی لکھائی واضح نہ ہو اور جس کے نقوش مرتسم نہ ہوں جیسے پانی یا ہوا میں لکھنا یا بغیر روشنائی کے ویسے ہی انگلی وغیرہ سے کسی چیز پر لکھنا جس کے نقوش ظاہر نہ ہوں۔

اور مرسومہ کا مطلب یہ ہے کہ ایسی تحریر جس کا عرف ہے اور وہ عادتاً استعمال ہوتی ہے جیسے باضابطہ طلاق نامہ جو اسٹامپ پیپر پر لکھا جاتا ہے باقاعدہ طلاق نامہ کا عنوان ڈالا جاتا ہے اسی طرح وہ خط جو عنوان، مکتوب الیہ کی وضاحت اور مرسل کے دستخط کے ساتھ ہو۔

اور غیر مرسومہ کا مطلب ہے کہ ایسا انداز تحریر و محل تحریر جو عام طور پر تحریری امور میں استعمال نہ ہوتا ہو جیسے دیوار پتھر زمین، درخت یا پتوں پر لکھنا، یا سادہ کاغذ پر خط اور طلاق نامہ کے معروف و معتاد طریقے سے ہٹ کر صرف طلاق ہے، یا طلاق دی وغیرہ لکھنا۔

مرسومہ کی مزید وضاحت

مرسومہ: کتابت مرسومہ سے مراد یہ ہے کہ وہ باضابطہ معتاد ومتعارف طریقہ پر لکھی گئی ہو یعنی طلاق نامہ ہو یا ایسا مکتوب جس میں عنوان مخاطب کی وضاحت وغیرہ ہو۔

قوله مستبين وهو صريح لا يحتاج الى النية قوله مرسوم، المقصود من المرسوم ان يكون على الوجه المعتاد في اظهار الامر عرفا كالكتب المعنونة والمحاظر والسجلات والقصص ونحوها --- قوله لا على وجه الرسم: اي لا على وجه المعتاد في اثبات المقاصد كما يكتب على الكاغذ لتجربة المراد او القلم اوالخط ونحوها۔

(حاشيه الشلبي على تبيين الحقائق ٦/٢١٨، كتاب الخنثى مسائل شتى)

قولہ مستبین: یعنی ایسا صریح لفظ ہو جس میں نیت کی ضرورت نہ ہو، قولہ مرسوم، مرسوم سے مراد یہ ہے کہ معاملہ کو معروف و معتاد طریقہ پر ظاہر کیا گیا ہو، جیسے وہ خطوط جن میں عنوان لگے ہوئے ہوں، اسی طرح رجسٹر اور فائلس وغیرہ---

قوله لا على وجه الرسم: یعنی مقاصد بیان کرنے کے جو معتاد طریقے ہیں ان طریقوں پر نہ لکھا گیا ہو، جیسے کسی کاغذ پر مقصود، قلم یا خط کے تجربہ کے لئے لکھا گیا ہو۔

لیکن یہ عنوان ومخاطب کی وضاحت وغیرہ بطور تمثیل ہے بطور قید احترازی نہیں؛ کیوں کہ مقصد یہ ہے کہ کتابت میں چونکہ مشق وتمرین تجربہ خط پختگی تیاری وغیرہ کا احتمال ہوتا ہے ایقاع طلاق کا پہلو حتمی نہیں ہے اس لیے یہ شرط ہے کہ وہ مرسوم ہو؛ لہٰذا جس طرح عرف وعادت سے دیگر احتمالات ختم ہو کر ایقاع طلاق کا

احتمال متعین ہوجاتا ہے، اسی طرح کاتب انداز کتابت محل کتابت وغیرہ طریقوں سے بھی مذکورہ احتمالات ختم ہو سکتے ہیں؛ لہٰذا ہر ایسا انداز کتابت محل وغیرہ جو یہ طے کردے کہ یہاں بظاہر مقصد ایقاع طلاق ہے وہ مرسوم میں شامل ہے، اس تفصیل کے مطابق مرسوم اس طلاق کو کہیں گے جس میں کوئی ایسا قرینہ پایا جائے جو ایقاع طلاق کی جہت کو متعین کردے خواہ وہ عرف وعادت ہو خواہ انداز کتابت ہو خواہ دلالت حال وغیرہ۔

حضرت مفتی رضوان صاحب دامت برکاتہم العالیہ فرماتے ہیں:

’’عبارات فقہ سے مرسوم کی جو اصل تعریف ظاہر ہوتی ہے وہ معتاد و معروف طریقے کے مطابق ہونا ہے اور معنون ومصدر ہونا اس کی تمثیل ہے اور عرف وعادت زمانے کے ساتھ تبدیل ہوتی رہتی ہے طلاق مرسوم سے بغیر نیت قضاء وقوع طلاق کی وجہ یہ ہے کہ عرف وعادت طلاق کی جہت کو خود اس طرح متعین اور واضح کردیتی ہے کہ وہ کسی ضم ضمیمہ کی محتاج نہیں رہتی اور آج کل عموماً عرف ورواج یہ ہے کہ اسٹامپ یا خط وغیرہ کے ذریعہ سے غائبہ عورت کو طلاق دی جاتی ہے جن میں بعض اوقات طلاق کا عنوان ڈالا جاتا ہے یا خط میں سلام مسنون وغیرہ لکھا جاتا ہے، نیز بعض اوقات بیوی کا صاف نام اور تحریر کنندہ کی دستخط وغیرہ بھی ہوتے ہیں۔‘‘

(تحریری اور زبردستی طلاق کی تحقیق، ص:۴۰، ط ادارہ غفران راولپنڈی)

الكتاب على ثلاث مراتب مستبين مرسوم وهو ان يكون معنونا او مصدرا بالعنوان وهو ان يكتب في صدره من فلان الى فلان على

ما جرت به العادة فهذا كالنطق فلزم حجة ومستبين غير مرسوم كاالكتابة على الجدران و اوراق الاشجار او على الكاغز لا على وجه المعتاد فلا يكون حجة الا بانضمام شيء اخر اليه كالنية والاشهاد عليه والاملاء على الغير حتى يكتبه لان الكتابة قد تكون للتجربة و نحو ها وبهذه الاشياء تتعين الجهة. (تنقیح الفتاوی الحامدیۃ ۲/ ۱۹،کتاب الدعوی)

مکتوب کی تین قسمیں ہیں: مستبین مرسوم، وہ ایسا خط ہے جو کہ معنون ہو، یا مصدر بالعنوان ہو یعنی جس کے شروع میں من فلاں الی فلاں ہو جیسا کہ عرف وعادت ہے تو یہ نطق کے درجہ میں ہے؛ لہٰذا یہ بھی حجت ہوگا، مستبین غیر مرسوم جیسے دیواروں، درخت کے پتوں اور کاغذ پر غیر معتاد طریقہ پر لکھنا، یہ مکتوب حجت نہیں ہے، الا یہ کہ اس کے ساتھ کوئی اور چیز مل جائے مثلاً نیت، اس پر گواہ بنانا، دوسرے کو املا کرانا تاکہ وہ لکھے، کیوں کہ خط لکھنا کبھی تجربہ وغیرہ کے لئے بھی ہوتا ہے، جبکہ ان اشیاء سے ایک جہت متعین ہو جاتی ہے۔

مذکورہ اقسام کا حکم

طلاق مستبین مرسوم طلاق صریح کے حکم میں ہے اس سے حسب تحریر طلاق واقع ہو جائے گی خواہ نیت ہو یا نہ ہو اور طلاق مستبین غیر مرسوم طلاق کنائی کے درجہ میں ہے جس سے بشرط نیت یا قرینہ طلاق واقع ہو جائے گی اور طلاق غیر مستبین طلاق لغو ہے اس سے کوئی طلاق واقع نہ ہوگی چاہے طلاق کی نیت ہی کیوں نہ ہو، مذکورہ تمام صورتوں میں بیوی حاضر ہو یا غائب بہر صورت طلاق واقع ہو جائے گی؛ البتہ صرف حالت اکراہ کی طلاق مستثنیٰ ہے؛ لہٰذا مکرہ کی تحریری

طلاق تلفظ کے بغیر ضرورۃ معتبر نہ ہوگی اور اس سے کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

(مستفاد از مجموعہ قوانین اسلامی ۱۲۹-۱۳۰ دفعہ ۳۳ ر ۳، مسلم پرسنل لا بورڈ، فتاویٰ دار العلوم زکریا ۴ر ۱۲۹-۱۶۰- تحریری وزبردستی طلاق کی تحقیق ۱۲ ط ادارہ غفران)

ہدایہ میں ہے:

الكتاب على ثلاثة مراتب مستبين مرسوم وهو بمنزلة النطق فى الغائب والحاضر على ما قالوا ومستبين غير مرسوم كالكتابة على الجدار وأوراق الأشجار وينوى فيه لأنه بمنزلة صريح الكتابة فلا بد من النية وغير مستبين كالكتابة على الهواء والماء وهو بمنزلة كلام غير مسموع فلا يثبت به الحكم۔ (الهدايه ٤/٧٠٥ كتاب الخنثى)

مکتوب کی تین قسمیں ہیں: مستبین مرسوم، یہ غائب وموجود کے حق میں نطق کے قائم مقام ہے جیسا کہ فقہاء نے فرمایا ہے، مستبین غیر مرسوم، جیسے دیوار اور درخت کے پتوں پر لکھنا، جبکہ اس میں نیت بھی کیا ہو؛ کیوں کہ یہ صریح کتابت کے درجہ میں ہے، لہٰذا نیت کی ضرورت ہوگی، غیر مستبین، جیسے ہوا اور پانی پر لکھنا، یہ ایسے کلام کے درجہ میں ہے جو سننے میں نہ آئے، لہٰذا اس سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوگا۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

ثم الكتابة على ثلاثة أوجه مستبين مرسوم أى معنون وهو يجرى مجرى النطق فى الحاضر والغائب على ما قالوا ومستبين غير مرسوم كالكتابة على الجدار وأوراق الأشجار وهو ليس بحجة إلا بالنية والبيان وغير مستبين كالكتابة على الهواء والماء وهو بمنزلة

کلام غیر مسموع فلا یثبت به الحکم۔

(الفتاوی الهندیة ٦/٤٤٢ مسائل شتی قبل کتاب الفرائض۔ نیز دیکھئے تبیین الحقائق ٦/٢٢٠ ایماء الاخرة، مجمع الانهر ٤ / ٤٧٤ - ٤٧٥ مسائل شتی، بدائع الصنائع ٣/١٠٩)

کیا بیوی کی موجودگی ضروری ہے؟

فقہاء کرام نے اس کی تصریح کی ہے کہ مستبینہ مرسومہ نطق صریح کے درجہ میں ہے اور حاضر وغائب دونوں کے حق میں حجت معتبرہ ہے مجمع الانہر میں ہے:

وهو ای هذا المذکور من الکتابة کالنطق فی الغائب والحاضر علی ما قالوا فیلزم حجة وفی زماننا الختم شرط لکونه معتادا۔

(مجمع الانهر ٢/٧٣٣)

ترجمہ: مذکورہ قسم کا مکتوب حاضر وغائب سبھی کے حق میں نطق کے قائم مقام ہے، جیسا کہ فقہاء نے فرمایا ہے، نیز ہمارے زمانہ میں مہر لگانا بھی شرط ہے اس کے معتاد ومشہور ہونے کی وجہ سے۔

عالمگیری میں ہے:

ثم الکتابة علی ثلاثة أوجه مستبین مرسوم - - وهو یجری مجری النطق فی الحاضر والعائب علی ما قالوا۔

(ہندیہ ٦/٤٤٢ مسائل شتی)

ترجمہ: مکتوب کی تین قسمیں ہیں: مستبین مرسوم --- یہ غائب وحاضر کے حق میں نطق کے قائم مقام ہے، جیسا کہ فقہاء نے فرمایا ہے۔

ہدایہ میں ہے:

ثم الکتاب علی ثلاث مراتب مستبین مرسوم وهو بمنزلة النطق فی الغائب والحاضر علی ما قالوا۔ (الهدایه ٤/٧٠٥ مسائل شتی)

مکتوب کی تین قسمیں ہیں: مستبین مرسوم یہ غائب وحاضر کے حق میں نطق کے قائم مقام ہے، جیسا کہ فقہاء نے فرمایا ہے۔

تکملہ فتح القدیر میں ہے:

وهو ای المستبین بمنزلة النطق فی الغائب والحاضر علی ما قالوا۔

یہ یعنی مستبین غائب وحاضر کے حق میں نطق کے قائم مقام ہے، جیسا کہ فقہاء نے فرمایا ہے۔

نیز بعینہ یہی عبارت بحر میں بھی ہے۔ (دیکھئے: البحر الرائق ۹؍۳۴۳ مسائل شتی ط زکریا)

فقہاء کی ان عبارات میں تصریح ہے کہ کتابت مرسومہ جس طرح غائب کے حق میں حجت ہے اسی طرح حاضر کے حق میں بھی حجت ہے۔ (اور کتابت کے حجۃ ضروریہ ہونے سے جو اشتباہ واقع ہوا ہے اس کا جواب آگے آرہا ہے۔)

اور بیوی کی موجودگی پر کتابۃ بدون التلفظ اس لئے طلاق واقع نہ ہونا کہ شوہر قادر علی النطق ہے اور کتابت حجت ضروریۃ ہے اور اس صورت میں ضرورت وحاجت نہیں ہے، درحقیقت یہ شوافع کا ایک قول ہے، احناف کا یہ قول ہی نہیں ہے، اور علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب الخنثیٰ میں ذکر کردہ عبارت بطور نقل مذہب نہیں ہے بلکہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے بحثا بطور مفہوم اپنی رائے ظاہر کی ہے۔

المغنی میں ہے:

إذا كتب الطلاق فإن نواه طلقت زوجته وبهذا قال الشعبي والنخعي والزهري، والحكم، وابو حنيفة ومالك وهو المنصوص عن الشافعي، وذكر بعض اصحابه أن له قولا آخر انه لا يقع به طلاق وإن نواه لأنه فعل من قادر على النطق فلم يقع به الطلاق كالاشارة۔ (المغني لابن قدامة ٤١٢/٨ فصل ذكر الخلاف في وقوع الطلاق بالكتابة)

اگر کسی شخص نے طلاق لکھا تو اگر اس کی نیت طلاق کی ہو تو اس کی زوجہ پر طلاق واقع ہو جائے گی، امام شعبیؒ، نخعیؒ، زھریؒ، حکم، امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اسی کے قائل ہیں، نیز امام شافعیؒ سے بھی یہی مصرح ہے، جبکہ بعض شوافع حضرات کا کہنا ہے کہ آپ کا ایک دوسرا قول بھی کہ اس سے طلاق واقع نہیں ہوتی گرچہ نیت کرلے؛ کیوں کہ یہ اس شخص کا فعل ہے جو نطق پر قادر ہے، لہٰذا اس سے طلاق واقع نہ ہوگی جیسے اشارہ سے واقع نہیں ہوگی۔

بعض کتب فتاویٰ کا جواب

اور بعض کتب فتاویٰ مثلاً فتاویٰ محمودیہ، منتخبات نظام الفتاوی، فتاویٰ قاسمیہ کتاب المسائل وغیرہ میں اس صورت میں عدم وقوع طلاق کی بات مرقوم ہے۔

اور بنیادی طور پر مستدل دو چیزیں ہیں:

(۱) علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب الخنثی مسائل شتی کا وہ جزئیہ جو علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے بطور مفہوم بحثاً ذکر فرمایا ہے:

یعنی وظاھرہ ان المعنون من الناطق الحاضر غیر معتبر۔

اس کا ظاہر یہ ہے کہ بولنے پر قادر شخص کی طرف سے معنون مکتوب کا اعتبار نہیں ہے۔

(۲) اور دوسری دلیل یہ ہے کہ فقہاء نے کتابت کو حجت ضرور یہ قرار دیا ہے اور بیوی کے سامنے موجود ہونے کی صورت میں چونکہ یہ قادر علی النطق ہے اور اصل طلاق باللسان ہے اور جب اصل پر قادر ہے تو بلا ضرورت کتابت سے طلاق واقع نہیں ہوگی؛ چنانچہ حالت اکراہ میں تلفظ کے بغیر تحریر سے اسی بنیاد پر طلاق واقع نہیں ہوتی چوں کہ یہ رائے مرجوح ہے ہمارے اکابرین نے اسے مرجوح ومؤول قرار دیا ہے اس لئے ذیل میں ان دونوں دلیلوں کا جواب ذکر کیا جاتا ہے۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کے ذکر کردہ جزئیہ کے جوابات

پہلا جواب

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ بات بطور قول وروایت یا مذہب ذکر نہیں فرمائی بلکہ بطور مفہوم مخالف ذکر کیا ہے نیز حتمی اور محقق طور پر نہیں بلکہ ظاہرہ کہہ کر، اب اس مفہوم مخالف کے مقابلہ میں فقہاء کی صریح عبارات موجود ہیں جن میں کتابت مرسومہ کو غائب وحاضر دونوں کے حق میں حجت قرار دیا گیا ہے جیسا کہ ماقبل میں وہ عبارات مصرح ہیں، اب یہ طے شدہ ضابطہ ہے کہ مفہوم اگر منطوق کے خلاف ہو تو وہ غیر معتبر ہوتا ہے۔

دوسرا جواب

شامی کے محشی علامہ رافعی رحمۃ اللہ علیہ نے ظاہرہ کہنے کی تردید فرمائی ہے اور علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کے اشباہ کی عبارت سے اخذ کردہ نتیجہ کو غیر ظاہر کہہ کر رد کیا ہے فرماتے ہیں: لم یظھر وجه ظھوره من عبارة الاشباه

اشباہ کی عبارت سے اس مفہوم کے ظاہر ہونے کی وجہ سمجھ میں نہیں آئی۔ (تقریرات رافعی مشمولہ شامی)

تیسرا جواب

یہ عبارت خود علامہ شامیؒ کی دوسری عبارات کے خلاف ہے؛ چنانچہ ایک موقعہ پر علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ مرسوم کی تعریف نقل کرنے کے بعد اس کا حکم لکھتے ہیں: فھذا کالنطق فلزم حجة۔

لہٰذا یہ نطق کی طرح ہے اس لئے لازماً حجت بنے گا۔

(۴۶۱/۱ مسائل شتی کتاب الخنثی طازکریا)

یہاں عبارت میں حجت سے مراد حجت مطلقہ ہے یعنی اس قسم میں کسی دوسری اضافی شرط کی ضرورت نہیں ہوگی، جیسا کہ غیر مرسوم کے حجت بننے کے لئے ضم ضمیمہ کی ضرورت ہوتی ہے؛ چنانچہ آگے غیر مرسوم کے بارے میں فرماتے ہیں: فلا یکون حجة الا بانضمام شئ آخر الیه (ایضا)

(لہٰذا یہ حجت نہیں بنے گا، الا یہ کہ اس کے ساتھ دوسری چیز بھی ملی ہوئی ہو۔)

الغرض اس عبارت کا مقصد مرسوم کو حجت مطلقہ ثابت کرنا ہے اور غیر مرسوم کو حجت ضروریہ چنانچہ بہت سے فقہاء احناف نے مرسوم کے حجت ضروریہ ہونے

کی بالتصریح نفی کی ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

ایک دوسری جگہ خود علامہ شامیؒ نے معنون میں حاضر وغائب کے فرق کی نفی کی ہے فرماتے ہیں:

لکن فی شہادات البحر عن البزازیۃ ما یدل علی انہ لا فرق فی المعنون بین کونہ لغائب او لحاضر۔ (شامی ۱۳۷/۸ کتاب القضاء)

لیکن بحر کی کتاب الشہادات میں بزازیہ کے حوالہ سے جو عبارت مذکور ہے وہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ معنون کا غائب یا حاضر کے لئے ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اسی طرح حضرت مفتی عزیز الرحمن عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی شامی کی بعض عبارات کا یہی نتیجہ قرار دیا ہے کہ ان عبارات کی روشنی میں خود علامہ شامی کے نزدیک تحریر کے معتبر ہونے کے لئے مجلس سے غائب ہونا ضروری نہیں ہے آپ فرماتے ہیں: شامی کتاب الاقرار میں طلاق کو بھی دیگر دیون وغیرہ کے اقرار کی مثل باللسان وبالبنان دونوں طرح مساوی قرار دیا ہے:

فانہ کما یکون باللسان یکون بالبنان (درمختار)

کیوں کہ اقرار جس طرح زبان سے ہوتا ہے ہاتھ سے لکھ کر بھی ہوتا ہے۔

اور ظاہر ہے کہ اقرار بالدیون اگر بالبنان ہو اور کاتب کو اقرار ہو کہ یہ تحریر میری ہے تو لزوم دین میں تامل نہ ہوگا، اگرچہ شامی نے مسائل شتی میں ایک عبارت اشباہ ونظائر سے یہ مفہوم ہونا ظاہر کیا ہے کہ ناطق حاضر میں کتابت کا اعتبار نہ ہو مگر ظاہر اس کا یہ ہے کہ شہود مجرد تحریر وکتابت پر شہادت نہیں دے سکتے ہیں۔ (بیاض اشرفی ۳۶ ط ادارہ تالیفات اشرفیہ)

الغرض علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی ان عبارات سے صراحۃ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ بیوی کی موجودگی میں تحریری طلاق تلفظ کے بغیر بھی معتبر ہوگی، اب ان متعارض عبارات میں سے جو عبارتیں بقیہ کتب فقہ کے موافق ہوں گی نیز حتمی اور محقق ہوں گی وہ راجح ہوں گی اور ظاہر ہے کہ وقوع طلاق والی عبارات ہی بقیہ کتب فقہ کے مطابق ہیں۔

چوتھا جواب

حضرت مفتی عزیز الرحمن عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے اس جزئیہ کو مرجوح ومؤول قرار دیا ہے، اور شامی کی وہ عبارات جن سے بیوی کی موجودگی میں بھی تحریر کا معتبر ہونا معلوم ہوتا ہے ان عبارات کو راجح قرار دیا ہے اور شامی کے اس جزئیہ کی تاویل کی ہے۔ (دیکھئے: بیاض اشرفی ۳۶ط ادارہ تالیفات اشرفیہ)

پانچواں جواب

یہ جزئیہ حالت اختیار سے نہیں بلکہ حالت اکراہ سے متعلق ہے اور بحالت اکراہ تلفظ کے بغیر تحریری طلاق معتبر نہیں ہوتی اور اس کی دلیل یہ ہے کہ علامہ شامیؒ نے یہ عبارت اشباہ بلکہ شرح اشباہ سے نقل فرمائی ہے اور شرح اشباہ اور خانیہ کی عبارت میں اکراہ کا مسئلہ موجود ہے، حالت اختیار میں حاضر بیوی کا مسئلہ مذکور نہیں ہے۔ (فتاویٰ دار العلوم زکریا ۴؍۱۷۰)

حضرت مفتی رضوان صاحب دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں شرح حموی کی اس عبارت کا دارومدار خانیہ پر ہے کیوں کہ ففی مجمع الفتاوی نقلا عن الخانية فرما رہے ہیں اور خانیہ میں عبارت اس طرح نہیں ہے---تو اب علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال کا مدار حموی کی عبارت پر اور علامہ حموی کے

استدلال کا مدار خانیہ پر ہوا گویا کہ دونوں کا بلا واسطہ یا بالواسطہ مدار خانیہ پر ہے اور اصل ونقل میں تعارض کے وقت اصل کو ترجیح ہوتی ہے۔

(تحریری اور زبردستی طلاق کی تحقیق ۲۲ ط ادارۂ غفران)

چھٹواں جواب

حضرت مفتی عزیز الرحمن عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ تاویل کی ہے کہ غیر معتبر ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی؛ بلکہ اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ محض اس تحریر کی بنیاد پر گواہ یاد دیکھنے والے وقوع طلاق کی گواہی نہیں دے سکتے کیوں کہ تحریر میں تجربہ خط وغیرہ کا بھی احتمال ہے۔ حضرت فرماتے ہیں: ظاہر اس کا یہ ہے کہ شہود مجرد تحریر وکتابت پر شہادت نہیں دے سکتے کیوں کہ مجرد کتابت میں احتمال ہے کہ تجربہ خط وغیرہ کے لئے لکھی ہو۔

(بیاض اشرفی ۳۶ ط ادارہ تالیفات اشرفیہ)

احقر راقم عرض کرتا ہے کہ حضرت کی اس توجیہ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس جزئیہ کے معا بعد جو جزئیہ اشباہ کے حوالہ سے پیش کیا ہے اس میں یہی مسئلہ ہے کہ اگر کوئی وصیت کی تحریر لکھے اور حاضرین کو پڑھ کر سنائے بغیر ان کو گواہ بنالے تو اب وہ گواہ محض کتابت پر گواہی نہیں دے سکتے۔ لکھتے ہیں:

وظاهره أن المعنون من الناطق الحاضرغير معتبر، وفي الأشباه: رجل كتب صك وصية وأشهد بما فيه ولم يقرأ وصيته عليهم قالوا: لا يجوز الشهود أن يشهدوا بما فيه وهو الصحيح، لأن الشهادة لا تكون الا عن علم۔ (شامی ۴۶۱/۱۰ مسائل شتی ط زکریا)

اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایسے شخص کی طرف سے

معنون مکتوب جو نطق پر قادر ہو اور حاضر بھی ہو غیر معتبر ہوگا،
اور اشباہ میں ہے: ایک شخص نے وصیت لکھی، اور مضمون پر
گواہ بھی بنالیا، لیکن اپنی وصیت ان کے سامنے نہیں پڑھا، تو
فقہاء فرماتے ہیں: گواہوں کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ
مکتوب میں مذکور مضمون کی گواہی دے، اور یہی صحیح قول
ہے؛ کیوں کہ شہادت علم کے ساتھ ہی ہوتی ہے۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ عادت شریفہ ہے کہ وہ ایک جزئیہ سے دعویٰ کرتے ہیں اور دوسرا جزئیہ لاکر اس دعوے کو ثابت کرتے ہیں اگر "ظاهره ان المعنون" والی عبارت کی یہ توجیہ نہ کی جائے تو پھر اس کے معا بعد ذکر کردہ جزئیہ کا سیاق وسباق سے کوئی جوڑ نہیں رہ جائے گا۔

نیز اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے جس عبارت سے یہ نتیجہ نکالا ہے وہ بزازیہ وغیرہ میں کتاب الاقرار کی عبارت ہے اور اس کے سیاق وسباق میں شہادت علی الکتابۃ کا ہی ذکر ہے۔

بزازیہ کی عبارت ملاحظہ ہو:

الأول أن يكتب ولا يقول شيئا وانه لا يكون اقرارا فلا يحل الشهادة بأنه إقرار قال القاضى النسفى رحمة الله عليه إن كتب مصدر امر سوما وعلم الشاهد حل الشهادة على اقراره كما لو اقر كذلك والعامة على خلافه لأن الكتابة قد تكون للتجربة وفى حق الأخرس يشترط أن يكون معنونا مصدرا وإن لم يكن إلى الغائب-

(بزازیہ ۲۳۲/۲ كتاب الاقرار ط اتحاد دیوبند)

پہلا یہ ہے کہ لکھے اور کچھ بولے نہیں، تو یہ اقرار نہیں ہوگا، لہٰذا

اس کے اقرار ہونے کی گواہی دینا بھی معتبر نہیں، قاضی نسفیؒ
فرماتے ہیں: اگر ایسا مکتوب لکھے جو مصدر ومرسوم ہو؛ نیز گواہ
کو اس کا علم بھی ہو تو اس کے اقرار پر گواہی دینا جائز ہے،
جیسا اگر اسی طرح اقرار کرے، جبکہ اکثر فقہاء کی رائے اس
کے خلاف ہے؛ کیوں کہ مکتوب لکھنا کبھی تجربہ اور مشق کے
لئے بھی ہوتا، اور گونگے شخص کے حق میں یہ شرط ہے کہ مکتوب
معنون ومصدر ہو اگر چہ غائب کو نہ لکھا گیا ہو۔

کتابت کے حجت ضروریہ ہونے کا مطلب

اب جہاں تک دوسری دلیل کا تعلق ہے یعنی کتابت حجت ضروریہ ہے اور حاضرہ بیوی کے حق میں کتابت کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لئے تحریر لغو ہوگی، تو اس سلسلے میں عرض ہے کہ کتابت میں چونکہ ایقاع طلاق کے علاوہ بھی متعدد احتمالات ہوسکتے ہیں مثلاً تحسین خط، تفہیم مسئلہ، تجربہ تحریر وغیرہ اس لئے نطق کی طرح علی الطلاق اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی، اس مفہوم کو فقہاء کرام نے اس انداز میں بیان فرمایا ہے کہ طلاق بالکتابت حجت ضروریہ ہے اور طلاق بالنطق حجت اصلیہ ہے۔

لہٰذا تحریر میں جہاں مراد ورضا فوت ہو یا اضافت ونسبت غیر واضح ہو تو اسے معتبر ماننے کی ضرورت نہیں ہے؛ چنانچہ حالت اکراہ میں تلفظ کے بغیر تحریری طلاق لغو ہے کیوں کہ اس میں مراد ورضا فوت ہے مستبینہ غیر مرسومہ میں اضافت ونسبت واضح نہیں ہے اس لئے جب تک نیت کے ذریعہ تعیین نہ ہو جائے تحریر لغو ہے۔

لیکن اگر تحریر میں مطلب ومراد اور اضافت ونسبت کی اس طرح وضاحت ہوجائے کہ ایقاع طلاق کے علاوہ دیگر احتمالات رفع ہوجائیں خواہ قرینہ عرفیہ کی وجہ سے یا قرینہ حالیہ کی وجہ سے تو اب یہ بالکل نطق ہی کے درجہ میں ہے اور اب اس درجہ میں وہ حجت اصلیہ ہی ہے اور بہرصورت اس سے طلاق واقع ہوگی خواہ بیوی سامنے ہو یا نہ ہو جیسا کہ مستبنہ مرسومہ میں۔

یہی وجہ ہے کہ ہمارے فقہاء نے مستبینہ مرسومہ کے بارے میں بعض جگہ یہ صراحت کی ہے کہ یہ حجت ضروریۃ میں سے باقی نہیں رہے گی بلکہ حجت اصلیہ اور نطق کے قائم مقام ہوگی، اور یہ طے شدہ ہے کہ نطق میں بیوی کا سامنے ہونا یا نہ ہونا برابر ہے؛ لہٰذا کتابت کی ان صورتوں میں بھی یہی ہوگا اور ایسے ہی موقع کے لئے فقہاء کرام الکتاب کا الخطاب، القلم احد اللسانین، الکتابۃ تقوم مقام اللفظ اور ان البیان بالکتاب بمنزلۃ البیان باللسان وغیرہ الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

(مستفاد از تحریری اور زبردستی طلاق کی تحقیق ۱۳ ط ادارۂ غفران)

صاحب بدائع علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ شرائط رکن پر بحث کرتے ہوئے ایک مقام پر لکھتے ہیں:

وكذا التكلم بالطلاق ليس بشرط فيقع الطلاق بالكتابة المستبينه وبالاشارة المفهومة من الاخرس لأن الكتابة المستبينه تقوم مقام اللفظ والاشارة المفهوم مقام العبارة۔

(بدائع النصائع ۱۶۰/۳ ط زکریا)

اسی طرح طلاق کا تکلم کرنا شرط نہیں ہے؛ لہٰذا کتابت مستبینہ اور گونگے کے معہود اشارہ سے بھی طلاق واقع ہوجائے گی؛

کیوں کہ کتابت مستبینہ لفظ کے اور اشارہ معہود عبارت کے قائم مقام ہوجائے گا۔

صاحب بدائع کتاب العتق میں لکھتے ہیں:

وأما ما يقوم مقام اللفظ فى الدلالة على العتق فالكتابة المستبينة لانها فى الدلالة على المراد بمنزلة اللفظ إلا أن فيها ضرب استتار وابهام لأن الإنسان قد يكتب ذلک لارادة العتق و قد يكتب لتجويد الخط فالتحق بسائر الكنايات فافتقرا فى النية والكلام فى هذا كالكلام فى الطلاق۔ (بدائع ۲۸۰/۸ فصل فى ركن العتاق شاملة)

بہر حال وہ مکتوب جو عتق پر دلالت کرنے میں لفظ کے قائم مقام ہے وہ کتابت مستبینہ ہے؛ کیوں کہ کتابت مستبینہ مقصود پر دلالت کرنے میں لفظ کے قائم مقام ہے، الا یہ کہ اس میں ایک گونہ خفا اور ابہام ہے؛ کیوں کہ انسان کبھی تو عتق کے ارادہ ہی سے لکھتا ہے اور کبھی خط کی عمدگی کے لئے؛ لہٰذا یہ بھی دیگر کنایات میں شامل ہوگا اور اس میں بھی نیت کی ضرورت ہوگی، اس امر میں وہی کلام ہوگا جو طلاق میں ہے۔

الغرض ان عبارات کا حاصل صرف اتنا ہے کہ چوں کہ تحریر میں دوسرے مقاصد کا احتمال ہوتا ہے اس لئے علی الطلاق اس کو حجت اصلیہ نہیں قرار دیا جاسکتا؛ لیکن اگر قرینے یا نیت کی وجہ سے ایقاع طلاق متعین ہوجائے تو پھر اب یہ بالکل نطق کی طرح حجت اصلیہ ہے نہ اس کی اعتباریت کے لئے تکلم شرط ہے نہ بیوی کا سامنے ہونا یا نہ ہونا اس سے زیادہ وضاحت کے ساتھ صاحب مجمع

الانہر لکھا ہے۔ چنانچہ کتابت مستبینہ مرسومہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

وهو ای هذا المذکور من الکتابة کالنطق فی الغائب والحاضر علی ما قالوا فیلزم حجة۔ (مجمع الانهر ٤/٤٧٤ مسائل شتی)

یہ یعنی مکتوب کی مذکورہ قسم غائب وحاضر ہر ایک کے حق میں نطق کے قائم مقام ہے، جیسا کہ فقہاء فرماتے ہیں؛ لہٰذا یہ حجت بنے گا۔

ظاہر ہے کہ جب حاضر وغائب دونوں کے حق میں حجت ہے تو حجت اصلیہ ہی ہوگی نہ کہ حجت ضروریہ اس طرح علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے یہ عبارت ماقبل میں گزر چکی ہے فهذا کالنطق فلزم حجة. یہاں بھی حجت سے حجت اصلیہ ہی مراد ہے۔

اور اگر بالفرض تسلیم کرلیں کہ کتابت حجت ضروریہ ہے اور جہاں ضرورت داعی ہو وہاں تحریر معتبر ہوگی تو بھی حاضرہ بیوی پر عدم وقوع طلاق کی بات صحیح نہیں ہوگی کیوں کہ کتابت نطق کا خلیفہ نہیں ہے کہ خلیفہ پر عمل کرنے کے لئے اصل سے عاجز ہونا ضروری ہو بلکہ کتابت نطق کا بدل اور متبادل ہے اور خلیفہ و بدل میں اصطلاحی اعتبار سے یہی فرق ہے کہ خلیفہ پر عمل کرنے کے لئے عجز عن الاصل ضروری ہے اور بدل پر عمل کرنے کے لئے ذی بدل سے عجز ضروری نہیں ہے چنانچہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے اور مسح علی الخفین غسل رجل کا بدل ہے، لہٰذا جو وضو پر قادر ہو وہ تیمم نہیں کرسکتا لیکن جو غسل رجل پر قادر ہو وہ مسح علی الخفین کرسکتا ہے۔

البدل: ما هو مشروع مع امکان المبدل منه کالمسح علی الخف بدل غسل الرجل. الخلف: ما هو مشروع مع امتناع الأصل کالتیمم

خلف عن الوضوء۔ (علمی یادداشتیں ص ۶۰ مولانا زبیر احمد صاحب ط اشرف العلوم کنواں بہار)

بدل اسے کہتے ہیں جو مبدل منہ کے ممکن ہونے کے باوجود مشروع ہو، جیسے پیر دھونے کی بجائے خف پر مسح کرنا، اور خلیفہ اسے کہتے ہیں جو اصل کے ممتنع ہونے کی صورت میں ہی مشروع ہو جیسے تیمم جو کہ وضو کا خلیفہ ہے۔

نوٹ: یہ اصطلاحی فرق ہے ورنہ توسعا ایک دوسرے کی جگہ پر استعمال شائع وذائع ہے۔

اس تفصیل کے مطابق نطق اصل ہے اور کتابت حجت ضروریہ ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ کتابت پر عمل کرنے کے لئے عجز عن النطق ضروری ہے بلکہ کسی ادنیٰ داعی اور معمولی مصلحت کے پیش نظر بھی اس متبادل پر عمل کیا جاسکتا ہے اور آج کل تحریر کو زیادہ اہمیت دی جاتی ہے کیوں کہ وہ باقی رہتی ہے سند بنتی ہے، بوقت ضرورت کام آتی ہے کبھی عدالتوں اور پنچایتوں میں پیش کرنا ہوتا ہے، یہ سب مصالح اور دواعی ہیں اس لئے ان ضرورتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے بھی تکلم کے بغیر تحریر معتبر ہوگی اور اگر حجت ضروریۃ کا وہی مطلب لیا جائے کہ عجز عن النطق ضروری ہے تو آج کل بذریعہ فون مع معرفۃ الصوت غائب کو بھی نطقا طلاق دینا ممکن ہے تو غائب کے حق میں بھی عجز عن النطق نہیں پایا گیا، نیز زوجین ایک ہی گھر میں ہو لیکن الگ الگ کمروں میں ہوں اور شوہر بآسانی عورت کے کمرے میں جا کر طلاق نطقا دے سکتا ہے لیکن نہ جا کر تحریر ارسال کر دیتا ہے تو یہاں بھی قدرت علی النطق کے باوجود تحریر معتبر ہے۔

ہمارے اکابرین کا موقف

پھراس وقوع طلاق والے موقف کو ہمارے اکابرین نے بھی اختیار کیا ہے حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ، حضرت مفتی عزیز الرحمن عثمانی رحمۃ اللہ علیہ، حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ جیسے جبال علم حضرات نے بھی وقوع طلاق کو راجح قرار دیا ہے اور عدم وقوع کو صراحۃ مرجوح بتلایا ہے اصل تحریر حضرت مفتی عزیز الرحمن عثمانی صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے لکھی ہے حضرت نے اس میں حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ اور علامہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کی بھی وہی رائے ذکر کی ہے جو حضرت مفتی صاحب کی ہے؛ نیز حضرت مفتی صاحب نے وہ تحریر حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں بغرض ملاحظہ بھیجی ہے، پھر حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے بلا تنقید وتبصرہ اس تحریر کو اپنی کتاب میں نقل فرمایا ہے اس سے حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی تائید بھی حاصل ہوگئی ذیل میں وہ تحریر مکمل ملاحظہ ہو۔

فائدۂ فقہیہ متعلقہ بالطلاق بالکتابۃ

از بندہ عزیز الرحمن عفی عنہ بملاحظہ حضرت مخدومی مکرمی مولانا اشرف علی صاحب مدفیضہ۔عبارات کتب متعلقہ کتابت طلاق سے یہ ہی ظاہراً ثابت ہوتا ہے کہ حضور زوجہ فی المجلس کی صورت میں بھی طلاق مکتوب صریح وکنایہ واقع ہو جاوے اگر غرض ایقاع طلاق ہو نہ تجربہ خط وغیرہ شامی کتاب الاقرار میں طلاق کو بھی دیگر دیون وغیرہ کے اقرار کی مثل باللسان وبالبنان دونوں طرح مساوی قرار دیا ہے۔ فانه کما یکون باللسان یکون بالبنان درمختار اور ظاہر ہے کہ

اقرار بالدیون اگر باللسان ہو اور کاتب کو اقرار ہو کہ یہ تحریر میری ہے تو لزوم دین میں تامل نہ ہوگا اگرچہ شامی کے مسائل شتی میں ایک عبارت اشباہ ونظائر سے یہ مفہوم ہونا ظاہر کیا ہے کہ ناطق حاضر میں کتابت کا اعتبار نہ ہو مگر ظاہر اس کا یہ ہے کہ شہود مجرد تحریر و کتابت پر شہادت نہیں دے سکتے کیوں کہ مجرد کتابت میں احتمال ہے کہ تجربہ خط وغیرہ کے لئے لکھا ہو۔ الغرض راجح و محقق یہ معلوم ہوتا ہے کہ حاضرہ فی المجلس کو بھی طلاق بالکتابۃ واقع ہوتی ہے اور جانب احتیاط بھی یہی ہے۔ حضرت مولانا محمود حسن سلمہ مولانا انور شاہ کی بھی یہی رائے ہے فقط والسلام۔

(راقم عزیز الرحمن عفی عنہ از دیوبند ۴/ ۱۳۳۰ھ بروز پنجشنبہ، بیاض اشرفی صفحہ ۳۶ ط ادارۂ تالیفات اشرفیہ ملتان)

اس سے معلوم ہوا کہ اکابرین کے نزدیک بھی عدم وقوع والی رائے مرجوح ہے، غالباً یہی وجہ ہے کہ برصغیر کے تمام بڑے دار الافتاؤں سے وقوع طلاق پر ہی فتویٰ دیا جاتا ہے، اسی طرح از ہر ہند دار العلوم دیوبند کا بھی یہی فتویٰ ہے۔

بلکہ دلائل اور بالخصوص اکابرین کی اس تحریر کی وجہ سے دار العلوم دیوبند نے بھی عدم وقوع والی رائے سے رجوع کر لیا ہے، دار العلوم دیوبند کا رجوع نامہ اس تحریر کے آخر میں ہمرشتہ ہے۔

دارالعلوم دیوبند کا رجوع نامہ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

طلاق بالکتابۃ کے مسئلہ میں عورت کی موجودگی وعدم موجودگی کے بارے میں گذشتہ شعبان میں دار العلوم دیوبند سے ایک فتوی جاری ہوا ہے، جس میں سابقہ رائے سے رجوع کرلیا گیا ہے، اس کی نقل پیش خدمت ہے۔ رجوع کی وجہ یہ رہی کہ اس سلسلہ میں حضرت مولانا تھانویؒ کی الطرائف والظرائف میں حضرت مولانا مفتی محمد عزیز الرحمن صاحب دیوبندیؒ مفتی اول وسابق مفتی اعظم دارالعلوم دیوبند نے حضرت تھانویؒ کے کسی سوال کے جواب میں یہی تحریر فرمایا ہے کہ طلاق بالکتابۃ میں وقوع طلاق کے لیے عورت کا سامنے موجود نہ ہونا شرط نہیں ہے اور یہ بھی نقل فرمایا کہ یہی رائے حضرت شیخ الہندؒ اور علامہ انور شاہ کشمیریؒ کی بھی ہے۔ نیز طلاق بالکتابۃ کے مسئلہ پر فقہ کی کتابوں میں عام طور پر دو جگہ بحث کی جاتی ہے؛ ایک کتاب الطلاق میں اور دوسرے کتاب الخنثی کے بعد مسائل شتی میں اور الدر المنتقی میں مسائل شتی کے تحت جو مسائل وجزئیات ذکر کی گئی ہیں، ان سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ طلاق بالکتابہ کے باب میں غائب اور حاضر کا فرق نہیں ہونا چاہیے؛ اس لیے اب دارالعلوم دیوبند کا فتوی یہی ہے کہ عورت کی موجودگی میں بھی لکھ کر طلاق دینے سے طلاق واقع ہوجائے گی۔

حررہ مفتی نعمان سیتاپوری

دارالافتاء دیوبند

بتاریخ ۸؍جولائی ۲۰۱۸ء

دارالعلوم دیوبند کا فتویٰ

[illegible]

سوال نمبر: ۶۳۹

[illegible]

عنوان: [illegible]

سوال: [illegible]

[illegible]

موضوع: [illegible] عنوان: [illegible]

جواب نمبر: [illegible]

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الجواب وباللہ التوفیق: [illegible]

[illegible]

اس مسئلہ میں صریح جزئیہ تو نظر سے نہیں گزرا [illegible]

[illegible] لیکن چونکہ حضرت مفتی عزیز الرحمن صاحب [illegible]

[illegible] حضرت [illegible]

معلوم ہوتا ہے۔ اور احتیاط بھی اسی میں معلوم ہوتی ہے۔ لہٰذا احقر [illegible]

حضرت مفتی عزیز الرحمن صاحب [illegible]

[illegible] ہو جائیگی۔ فقط واللہ اعلم

کتبہ [illegible] عفا اللہ عنہ
مفتی دار العلوم دیوبند
[illegible] شعبان [illegible]

الجواب صحیح
محمود حسن گنگوہی
[illegible]
[illegible]
[illegible]

الجواب صحیح
[illegible]

سوال: اگر زید بولنے پر قدرت رکھتا ہو اور زبان سے کچھ کہے بغیر اپنی بیوی کو تحریری طلاق دے تو کیا طلاق واقع ہو جائے گی جبکہ زید کی بیوی سامنے ہو؟ اگر اِس طرح طلاق واقع نہیں ہوتی تو بیوی کے سامنے ہونے سے کیا مراد ہے۔ مطلب کمرے میں ہو یا گھر میں؟

جواب نمبر: 159016

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

1439/113T/B=8-Fatwa:639

اس مسئلہ میں کتب فتاوی کے اندر کوئی صریح جزئیہ نہیں ملتا اس لیے علمائے کرام اور مفتیان عظام کے درمیان اختلاف ہو گیا ہے، کچھ مفتیان کرام نے یہ قیاس کیا ہے کہ کتابت جو عبارت کی قائم مقام ہوتی ہے جب بیوی سامنے موجود ہو اور شوہر بولنے پر قدرت رکھتا ہے تو وہاں اصل کا اعتبار ہوگا، قائم مقام کا اعتبار نہ ہوگا۔ اصل پر قدرت ہوتے ہوئے قائم مقام کا اعتبار نہ ہوگا؛ لہٰذا بیوی کے سامنے ہوتے ہوئے تلفظ بالطلاق کو (جو اصل ہے) کتابت بالطلاق کی صورت اختیار کی (جو قائم مقام ہے) تو اس صورت میں طلاق واقع نہ ہوئی، کیونکہ قائم مقام کی یہاں کوئی ضرورت نہیں، نیز ناطق حاضر میں کتابت کا اعتبار نہیں ہے، استاذ محترم حضرت مفتی نظام الدین صاحب اور حضرت اقدس مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی رحمہ اللہ کی یہی رائے ہے، احقر بھی ان دونوں کے اتباع میں یہی لکھتا رہا۔

لیکن اب ہمیں حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی کی الطرائف والظرائف میں حضرت مفتی عزیز الرحمن کا ایک فتوی نظر سے گذرا، جو حضرت

تھانوی کے سوال کے جواب میں لکھا گیا ہے، وہ تحریر فرماتے ہیں عبارات کتب متعلق کتابت طلاق سے یہی ظاہراً ثابت ہوتا ہے کہ حضورِ زوجہ فی المجلس کی صورت میں بھی طلاق مکتوب صریح وکنایہ واقع ہوجاوے گی اگر غرض ایقاع طلاق ہو، نہ تحریر خط وغیرہ۔ انھوں نے اقرارِ دیون پر قیاس کیا ہے، کہ اقرار دین جس طرح زبانی معتبر ہے اسی طرح تحریری بھی معتبر ہے؛ للہذا راجح ومحقق یہ معلوم ہوتا ہے کہ حاضرہ فی المجلس کو بھی طلاق بالکتابۃ واقع ہوجاتی ہے، اور جانب احتیاط بھی یہی ہے۔ حضرت مولانا محمود حسن سلمہ ومولانا انور شاہ کی بھی یہی رائے ہے۔ فقط والسلام، راقم الحروف عزیز الرحمن عفی عنہ (خلاصہ فتوی)

اس مسئلہ میں صریح جزئیہ نہ ملنے کی وجہ سے دونوں جماعتوں نے نظائر وقواعد پر قیاس کیا ہے اور دونوں کے قیاسات اپنی اپنی جگہ صحیح اور مضبوط ہیں لیکن چونکہ حضرت مفتی عزیز الرحمن صاحب سب سے زیادہ افقہ ہیں، ان کی تائید شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسنؒ نے اور حضرت مولانا انور شاہؒ نے بھی کی ہے اور خود حضرت تھانوی کی بھی یہی رائے معلوم ہوتی ہے اور احتیاط بھی اسی میں معلوم ہوتی ہے؛ للہذا احقر اپنی سابق رائے سے رجوع کرتے ہوئے حضرت مفتی عزیز الرحمن صاحب رحمہ اللہ کے فتوے کو ترجیح دیتا ہے یعنی بیوی کے سامنے ہوتے ہوئے شوہر اگر تحریری طلاق دیتا ہے تو طلاق واقع ہوجائے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

از: حبیب الرحمن عفا اللہ عنہ، مفتی دار الافتاء دار العلوم دیوبند

۱/۸/۱۴۳۹ھ

دار الافتاء، دار العلوم دیوبند

فقیہ العصر حضرت مفتی زین الاسلام صاحب دامت برکاتہم کی شیخ الاسلام حضرت مفتی تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم سے مکاتبت

Zainul Islam Qasmi
NAIB MUFTI DARUL ULOOM DEOBAND
SAHARANPUR (U.P.) INDIA-247554
09415168532

زین الاسلام قاسمی
نائب مفتی دار العلوم دیوبند
سہارن پور (یوپی) انڈیا



باسمہ سبحانہ وتعالیٰ

مخدومنا المکرم گرامی قدر حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

خدا کرے مزاج گرامی بخیر وعافیت ہو، طالب خیر الحمد للہ بخیر ہے۔

دارالعلوم دیوبند کے مہمان خانہ میں ملاقات کا شرف حاصل ہوا، جامع رشید میں روح پرور بیان سننے کی سعادت ملی، شرف وسعادت کی دونوں باتوں نے قلب پر گہرا اثر چھوڑا۔

حیف در چشم زدن صحبت یار آخر شد ﴿﴾ روئے گل سیر ندیدیم بہار آخر شد

اللہ تعالیٰ اس حب فی اللہ کو قبول فرمائے اور عافیت کے ساتھ پھر ملاقات کا موقع بخشے۔ آمین

اس وقت دو فقہی مسئلوں میں تردد لاحق ہے، جو حضرت والا کی خدمت میں مختصر الفاظ میں معروض ہے۔ امید کہ [illegible] فرمائیں۔

(۱) بیوی سامنے موجود ہو، طلاق کے الفاظ شوہر اس کو لکھ کر دیدے (مثلاً: میں تمہیں طلاق دیتا ہوں) زبان سے کچھ نہ کہے اس سے طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ حضرت مفتی محمود حسن صاحب قدس سرہ سابق مفتی دارالعلوم دیوبند عدم وقوع کا فتویٰ دیا کرتے تھے، جیسا کہ فتاویٰ محمودیہ (مسئلہ نمبر: ۶۲۲۰، ۵۹۳/۱۲) (مسئلہ نمبر: ۶۲۳۲، ۶۱۵/۱۲) (مسئلہ نمبر: ۶۲۵۸، ۶۳۹/۱۲) (مسئلہ نمبر: ۶۲۷۳، ۶۵۶/۱۲) مطبوعہ ڈابھیل گجرات میں اس کی صراحت ہے۔

بیاض اشرفی میں ایک مکتوب منقول ہے، جو حضرت مفتی عزیز الرحمن صاحب سابق مفتی دارالعلوم دیوبند کا بنام حضرت حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی قدس سرہ ہے، اس مکتوب کے محررہ ختم میں شیخ الہند مولانا محمود حسن اور مولانا انور شاہ کشمیری قدس سرہما کی اس سے موافقت تحریر ہے، مگر اس کے موافق ان اکابر کا کوئی صریح فتویٰ نظر سے نہیں گزرا۔

635 HASAN MANZIL ALLAHABAD
0532-2243579

۶۳۵ حسن منزل-الہ آباد-یوپی

Jamia Darul-Uloom Karachi
Korangi Industrial Area,
Karachi - Pakistan, Post Code : 75180
Phone: (92) (21) 5043192, Fax : (92) (21) 5040234
3512-3100 3512-3230

جامعة دار العلوم كراتشي
كورنجي انستريل ايريا الرمز البريدي ۷۵۱۸۰
كراتشي - باكستان
هاتف: ۵۰۴۳۱۹۲ (۲۱) (۹۲) فاكس: ۵۰۴۰۲۳۴ (۲۱) (۹۲)

کیا یہ اختلاف، آراء کے اختلاف پر محمول ہوگا؟ اس مسئلہ میں آں مخدوم کے نزدیک جو حکم راجح ہو اس کی صراحت کے ساتھ کچھ ضروری تفصیل بھی مناسب ہو تو ارقام فرمادی جائے، نیز بیاض اشرفی کے مکتوب کی کچھ توجیہ وتشریح ذہن میں ہو تو اسے بھی رقم فرمادی جائے۔

(۲): سونا، چاندی جو تھوڑی تھوڑی مقدار میں موجود ہو، اور کچھ نقد، ان سب کی مجموعی قیمت بہ قدر نصاب فضہ ہو جائے تو بعد حولان حول وجوب زکاۃ کا حکم ہوتا ہے، اسی طرح چاندی اور نقد، یا سونا اور نقد ملا کر قیمت کے اعتبار سے نصاب فضہ کی مقدار کو پہنچ جانے پر بعد حولان حول زکاۃ واجب ہونے کا حکم کیا جاتا ہے، سونے کے ساتھ نقد ہونے کی صورت میں سونے کو تبعاً للنقد جو کہ بہ حکم فضہ ہے، نصاب فضہ کا اعتبار کیا جاتا ہے، مثلاً: ایک تولہ سونا جس کی قیمت اٹھارہ ہزار (۱۸۰۰۰) فرض کی جاتی ہے، ایک ہزار نقد کے ساتھ موجود ہو تو تبعاً للنقد نصاب فضہ کا اعتبار (نصاب فضہ کی قیمت سترہ ہزار (۱۷۰۰۰) فرض کی جاتی ہے) کرتے ہوئے، وجوب زکاۃ کا حکم کیا جائے گا، کیونکہ نقد اور سونے کی مجموعی قیمت انیس ہزار (۱۹۰۰۰) ہوگئی۔

اب دریافت طلب امر یہ ہے کہ مذکورہ صورت میں نقد کی کم سے کم مقدار کیا مانی جائے جس کا انضمام سونے کے ساتھ کرنے سے نصاب کی تکمیل مان لی جائے گی، روپے کی کوئی معتد بہ مقدار مثلاً ہزار دو ہزار ضروری کیا جائے، یا ایسی مقدار جس سے عرفاً روپیہ کا موجود ہونا سمجھا جاتا ہے، مثلاً سو دو سو روپیہ یا جس پر روپیہ کا اطلاق ہو، مثلاً ایک دو روپیہ بھی نصاب بنانے کے لیے کافی ہو جائے گا۔

پھر اس نقد کی موجودگی ابتدائے حول اور انتہائے حول میں ہونا ضروری ہوگا، نہ کہ پورے سال رہنا ضروری ہو، چنانچہ اگر سال کے دن پورے ہونے سے ایک دن قبل یہ رقم خرچ ہو جائے یا خرچ کردی جائے، تو وجوب ساقط ہو جانا چاہیے، جیسا کہ عام ضابطہ کا تقاضہ ہے، کیا یہ بات درست ہے۔

اس سوال کا دوسرا جزء یہ ہے کہ اس روپیہ کا حوائج اصلیہ سے زائد ہونا مشروط ہوگا، یا حوائج اصلیہ کے لیے رکھا روپیہ بھی اس میں محسوب ہوگا، بہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حوائج اصلیہ سے فارغ ہونا چاہیے، مثلاً اگر کسی عورت کے پاس ڈیڑھ تولہ سونا ہے اور پانچ سو روپیہ موجود ہیں، سال پورا ہو گیا، مگر اس کے پانچ سو روپے آئندہ ماہ کے ضروری خرچ (کھانے رہائش کی ضرورت کے لیے ہے) اس صورت میں عورت پر زکاۃ واجب ہوگی، یا نہیں؟

فقط والسلام

زین الاسلام قاسمی الٰہ آبادی

نائب مفتی دارالعلوم دیوبند

پنجشنبہ ۱۱ / ۱۱ / ۳۱ھ





الطرائف والظرائف

یعنی

بیاضِ اشرفی

از حکیم الامت مجدد الملت مولانا شاہ محمد اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ

حضرت تھانویؒ کی مکمل بیاض، جس میں زندگی بھر کے علمی اصلاحی، طبی حاصل شدہ معلومات کا ذخیرہ ہے۔
مجرب تعویذات اور بہت سے امراض کیلئے نادر نسخہ جات بھی شامل ہیں۔

ناشر: مکتبہ تالیفاتِ اشرفیہ تھانہ بھون ضلع مظفر نگر

Jamia Darul-Uloom Karachi
Korangi Industrial Area,
Karachi - Pakistan, Post Code : 75180
Phone: (92) (21) 5043192, Fax : (92) (21) 5040234
3512-3100 3512-3233

جامعة دار العلوم كراتشي
كورنجي انستريل ايريا، الرمز البريدي ٧٥١٨٠
كراتشي - باكستان
هاتف: ٥٠٤٣١٩٢ (٢١) (٩٢) فاكس: ٥٠٤٠٢٣٤ (٢١) (٩٢)

یہ تحریر حضرت مفتی صاحب

۳۶

فائدۃ فقہیۃ متعلقۃ بالطلاق بالکتابۃ

از بندہ عزیز الرحمن عفی عنہ بملاحظہ حضرت مخدومی مکرمی مولانا محمد اشرف علی صاحب مدفیضہ. عبارات کتب متعلقہ کتابت طلاق سے یہی ظاہراً ثابت ہوتا ہے کہ حضور زوجہ فی المجلس کی صورت میں بھی طلاق مکتوب صریح وکنایہ واقع ہوجاوے. اگر غرض ایقاع طلاق ہو نہ تجربہ خط وغیرہ نکاح میں چونکہ سماع شہود ایجاب وقبول زوجین کو شرط کیا گیا ہے۔ لہٰذا بصورت امکان سماع مکتوب کو لغو کہا جاوے تو ممکن ہے اور طلاق میں اس کی حاجت نہیں. شامی کتاب الاقرار میں طلاق کو بھی دیگر دیون وغیرہ کے اقرار کی مثل باللسان وبالبنان دونوں طرح مساوی قرار دیا ہے فانہ کما یکون باللسان یکون بالبنان در مختار۔ اور ظاہر ہے کہ اقرار بالدیون اگر بالبنان ہو اور کاتب کو اقرار ہو کہ یہ تحریر میری ہے تو لزوم دین میں تامل نہ ہوگا. اگرچہ شامی نے مسائل شتی میں ایک عبارت اشباہ ونظائر سے یہ مفہوم ہونا ظاہر کیا ہے کہ ناطق حاضر میں کتابت کا اعتبار نہ ہو مگر ظاہر اس کا یہ ہے کہ شہود مجرد تحریر وکتابت پر شہادت نہیں دے سکتے. کیونکہ مجرد کتابت میں احتمال ہے کہ تجربہ خط وغیرہ کے لئے لکھا ہو. الغرض راجح ومحقق یہ معلوم ہوتا ہے کہ حاضر فی المجلس کو بھی طلاق بالکتابۃ واقع ہوتی ہے اور جانب احتیاط بھی یہی ہے۔ حضرت مولانا محمود حسن صاحب سلمہٗ ومولانا انور شاہ کی بھی یہی رائے ہے۔ فقط والسلام

راقم عزیز الرحمن عفی عنہ از دیوبند

۱۴ ار ۱۳۳۳ھ بروز پنجشنبہ



مدظلہ کے مکتوب کے ہمراہ بیش کر رہے ہیں زبیر

۳۷

الفائدۃ الکلامیۃ فی اصحاب الاعراف

رقمزدہ مولوی محمد رشید صاحب کانپوری سلمہٗ بجواب استدلال مولوی عبید اللہ سندھی - وھم جنسان قوم صحت امزجتہم وذکت فطرتہم ولم تبلغھم الدعوۃ الاسلامیۃ اصلا وبلغتہم ولکن بنحو لا یقوم بہ الحجۃ ولا تزول بہ الشبہۃ فنشؤا غیر منھمکین فی الملکات الخبیسۃ والاعمال الردیۃ ولا ملتفتین الی جناب الحق لا نفیا ولا اثباتا کان اکثرھم الاشتغال بالارتفاقات العاجلۃ فاولئک اذا ماتوا رجعوا الی حالۃ العمیاء لا الی عذاب ولا الی ثواب حتی تنفسخ بھیمتیھم فتبرق علیھم شئی من بوارق الملکیۃ وقوم نقصت عقولھم کاکثر الصبیان والمعتوھین والفلاحین والارقاء وکثیر یزعم الناس انھم لا باس بھم اذا نتج حالھم عن الرسوم بقوا لا عقل لھم فاولئک یکتفی من ایمانھم بمثل ما اکتفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من الجاریۃ السوداء سالھا این اللہ فاشارت الی السماء انما یراد منھم ان یتشبھوا بالمسلمین لئلا تتفرق الکلمۃ حجۃ اللہ البالغہ مطبوعہ بریلی ۱۲۲ عبارت مذکورہ سے بعض اہل عصر کو یہ شبہ ہو گیا ہے کہ کفر موجب خلود فی النار وہی کفر ہے جو بعد وضوح حق اور اطمینان قلبی کے پھر بھی براہ عناد کیا جاوے جیسے کہ کفار مکہ کے متعلق یا یہود مدینہ کے متعلق قرآن میں منصوص ہے اور جو اس طرح نہ ہو بلکہ اس وجہ سے ہو کہ دلائل جو اس کے سامنے ہیں وہ اس کے اطمینان قلبی کے موجب نہیں یا کہ

MUFTI MUHAMMAD TAQI USMANI
Vice President Jamia Darul-Uloom Karachi - Pakistan

المفتي محمد تقي العثماني
نائب رئيس جامعة دار العلوم كراتشي - باكستان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

گرامی قدر مکرم جناب مولانا مفتی زین الاسلام قاسمی صاحب۔

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

آنجناب کا گرامی نامہ جو مؤرخہ ۱۱/۱۱/۱۴۳۱ھ کا لکھا ہوا تھا، بندہ کو بہت تاخیر سے ملا۔ جن معاملات میں آنجناب نے استفسار فرمایا ہے، ان پر پہلے ہمارے دارالافتاء سے جوابات گئے ہیں جو بندہ کی ہدایت کے مطابق اور تصدیق کے ساتھ گئے ہیں، انکی روشنی میں آنجناب کے سوالات کے جوابات اس خط کے ساتھ منسلک ہیں۔ امید ہے کہ ان شاء اللہ ان سے مسئلہ واضح ہو جائیگا پھر بھی کوئی اشکال ہو تو مطلع فرمادیں۔

بندہ کی دیوبند حاضری بندے کیلئے بھی ایک لذیذ خواب ہو کر رہ گئی۔ اللہ تبارک وتعالیٰ پھر بھی بہ نیت ملاقات نصیب فرمادیں۔ آمین۔

والسلام

بندہ

[signature]

۲۵-۱۲-۳۲ھ

Jamia Darul-Uloom Karachi
Korangi Industrial Area,
Karachi - Pakistan, Post Code : 75180
Phone: (92) (21) ~~5043192~~, Fax : (92) (21) ~~5040234~~
3512-3100 3512-323:

جامعة دار العلوم كراتشي
كورنجي انڈسٹريل ايريا الرمز البريدي ۷۵۱۸۰
كراتشي - باكستان
هاتف: ۵۰۴۳۱۹۲ (۲۱) (۹۲) فاكس: ۵۰۴۰۲۳۴ (۲۱) (۹۲)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الجواب حامداً ومصلیا

(۱)............فتاوی محمودیہ کے مذکورہ مسائل طلاق سے متعلق دارالافتاء جامعہ دارالعلوم کراچی سے فتوی (۹/۵۹۸) جاری ہو چکا ہے جس کی فوٹو کاپی منسلک ہے، وہ ملاحظہ فرمالیں۔

(۲۔الف)............سونے یا چاندی کا نصاب پورا نہ ہونے کی صورت میں راجح قول کے مطابق سونے اور چاندی کو قیمۃ ملایا جاتا ہے اگر ان کی قیمت کسی نصاب کو پہنچ جائے تو زکوۃ ادا کرنا واجب ہے اور اس میں مدار انفع للفقراء کا ہے اور وہ آجکل کے زمانہ میں چاندی کا نصاب ہے اس لئے اس کو معیار بنایا جاتا ہے اور اس کے لئے فقہاء نے سونے یا چاندی کی کوئی خاص مقدار متعین نہیں فرمائی کہ اس قدر چاندی وغیرہ ہو تو ضم کیا جائے گا ورنہ نہیں اور نقد رقم ثمن عرفی ہے اور سونے چاندی کے قائم مقام ہے اس لئے اس کے لئے صرف رقم کا ہونا ضروری ہے اس کی کوئی خاص مقدار متعین نہیں چاہے ایک دو روپے ہی کیوں نہ ہوں البتہ اگر کسی کے لئے زکوۃ کی ادائیگی مشکل ہو تو وہ یہ رقم سال پورا ہونے سے پہلے خرچ کردے اور زکوۃ کا سال پورا ہونے کے دن اس کے پاس نصاب مکمل نہ ہو تو اس پر زکوۃ لازم نہیں ہوگی۔

فی التبیین (۲۸۱/۱)

تضم قیمة العروض إلى الذهب والفضة ويضم الذهب إلى الفضة بالقيمة فيكمل به النصاب لأن الكل جنس واحد لأنها للتجارة وإن اختلفت جهة الأعداد ووجوب الزكاة باعتبارها



فی العنایة

وتضم قيمة العروض إلى الذهب والفضة حتى يتم النصاب لأن الوجوب في الكل باعتبار التجارة وإن افترقت جهة الإعداد ويضم الذهب إلى الفضة للمجانسة من حيث الثمنية ومن هذا الوجه صار سببا

(ب)............یہ بات درست ہے سال پورا ہونے سے قبل اگر نصاب کے بقدر مال نہ رہا بلکہ کم ہو گیا اور سال مکمل ہونے تک نصاب مکمل نہ ہوا تو زکوۃ ساقط ہو جائے گی کیونکہ حولان حول شرط ہے لیکن اگر درمیان سال میں مال نصاب سے کم ہو گیا اور سال پورا ہونے سے پہلے پہلے نصاب کو پہنچ گیا تو اس صورت میں زکوۃ کی ادائیگی لازم ہوگی دوبارہ پورا سال گزرنا ضروری نہیں۔(بہشتی زیور ص ۲۱۸)

فی الهدایه

وإذا كان النصاب كاملا في طرفي الحول فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكاة لأنه

(جاری ہے)

يشق اعتبار الكمال فى أثنائه أما لا بد منه فى ابتدائه للانعقاد وتحقق الغنى وفى انتهائه للوجوب ولا كذلك فيما بين ذلك لأنه حالة البقاء بخلاف ما لو هلك الكل حيث يبطل حكم الحول ولا تجب الزكاة لانعدام النصاب فى الجملة ولا كذلك فى المسألة الأولى لأن بعض النصاب باق فيبقى الانعقاد



فى الهنديه(۱۷۵/۱)

وإذا كان النصاب كاملا فى طرفى الحول فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكاة كذا فى الهداية

فى بدائع الصنائع(۵۱/۲)

فصل وأما شرائط الجواز فثلاثة أحدها أحدهما كمال النصاب فى أول الحول والثانى كماله فى آخر الحول والثالث أن لا ينقطع النصاب فيما بين ذلك حتى لو عجل وله فى أول الحول أقل من النصاب ثم كمل فى آخره فتم الحول والنصاب كامل لم يكن المعجل زكاة بل كان تطوعا وكذا لو عجل والنصاب كامل ثم هلك نصفه مثلا فتم الحول والنصاب غير كامل لم يجز التعجيل وإنما كان كذلك لأن المعتبر كمال النصاب فى طرفى الحول ولأن سبب الوجوب هو النصاب فأحد الطرفين حال انعقاد السبب والطرف الآخر حال الوجوب أو حال تأكد الوجوب بالسبب وما بين ذلك ليس بحال الانعقاد ولا حال الوجوب إذ تأكد الوجوب بالسبب فلا معنى لاشتراط النصاب عنده

(ج)............دراہم اور دنانیر کا حوائج اصلیہ سے زائد ہونا ضروری نہیں اور روپیہ بھی چونکہ دراہم اور دنانیر کے قائم مقام ہے اس لئے اس کا بھی وہی حکم ہے۔

فى الشامية(۲٦۲/۲)

فإذا كان معه دراهم أمسكها بنية صرفها إلى حاجته الأصلية لا تجب الزكاة فيها إذا حال الحول وهى عنده لكن اعترضه فى البحر بقوله ويخالفه ما فى المعراج فى فصل زكاة العروض أن الزكاة تجب فى النقد كيفما أمسكه للنماء أو للنفقة وكذا فى البدائع فى بحث النماء التقدير اه قلت وأقره فى النهر و الشرنبلالية و شرح المقدسى وسيصرح به الشارح أيضا ونحوه قوله فى السراج سواء أمسكه للتجارة أو غيره.........

(جاری ہے)

فی بدائع الصنائع(۱۱/۲)

وقوله تعالى وآتوا الزكاة دليلنا لأن الزكاة عبارة عن النماء وذلك من المال النامى على التفسير الذى ذكرناه وهو أن يكون معدا للاستنماء وذلك بالإعداد للإسامة فى المواشى والتجارة فى أموال التجارة إلا أن الإعداد للتجارة فى الأثمان المطلقة من الذهب والفضة ثابت بأصل الخلقة لأنها لا تصلح للانتفاع بأعيانها فى دفع الحوائج الأصلية فلا حاجة إلى الإعداد من العبد للتجارة بالنية إذ النية للتعيين وهى متعين نة للتجارة بأصل الخلقة فلا حاجة إلى التعيين بالنية فتجب الزكاة فيها نوى التجارة أو لم ينو أصلا أو نوى النفقة

فيه ايضا(۱۷/۲)

فصل وأما صفة هذا النصاب فنقول لا يعتبر فى هذا النصاب صفة زائدة على كونه فضة فتجب الزكاة فيها سواء كانت دراهم مضروبة أو نقرة أو تبرا أو حليا مصوغا أو حلية سيف أو منطقة أو لجام أو سرج أو الكواكب فى المصاحف أو والأوانى الأوانى وغيرها إذا كانت تخلص عند الإذابة إذا بلغت مائتى درهم وسواء كان يمسكها للتجارة أو للنفقة أو للتجمل أو لم ينو شيئًا وهذا عندنا وهو قول الشافعى أيضا إلا فى حلى النساء إذاكان معدا للبس مباح أو للعارية للثواب فله فيه قولان فى قول لا شيء فيه

فى البحر

وفى البدائع تجب الزكاة فى الذهب والفضة مضروبا أو تبرا أو حليا مصوغا أو حلية سيف أو منطقة أو لجام أو سرج أو الكواكب فى المصاحف والأوانى وغيرها إذا كانت تخلص عن الإذابة سواء كان يمسكها للتجارة أو للنفقة أو للتجمل أولم ينو شيأ اه

فى حاشية الطحطاوى على المراقى(۴٦٩/۱)

قوله أو حليا وهو ما يتحلى به من الذهب والفضة سواء كان مباح الاستعمال أولا ولو خاتم الفضة للرجل وسوار اليد للمرأة أفاده صاحب الدرر وفى الدر أفاد وجوب الزكاة فى النقدين ولو كانا للتجمل أو للنفقة قال لأنهما خلقا أثمانا فيزكيهما كيف كانا............ قوله وعن حاجته الأصلية كثيابه المحتاج إليها لدفع الحر والبرد وكالنفقة ودور السكنى وآلات الحرب والحرفة وأساس المنزل ودواب الركوب وكتب العلم

(جاری ہے)

لأهلها فإذا كان عنده دراهم أعدها لهذه الأشياء وحال عليها الحول لا تجب فيها الزكاة وكتب العلم لغير أهلها ليست من الحوائج الأصلية وإن كانت الزكاة لا تجب على صاحبها بدون نية التجارة بحر بتصرف وقوله وكالنفقة لا زكاة فيها ولو حال عليها الحول قال فيه وهو مخالف لما فى المعراج والبدائع أن الزكاة تجب فى النقد كيف أمسكه للنفقة أو للنماء اه

فى مجمع الانهر(۳۰٦/۱)

ويجب فى تبرهما بالكسر وهو ما يكون غير مضروب من الفضة والذهب وقد يطلق على غيرهما من المعدنيات كالنحاس والحديد إلا أنه بالذهب أكثر اختصاصا وقيل فيه حقيقة وفى غيره مجاز وحليهما سواء كان للنساء أو لا أو قدر الحاجة أو فوقها أو يمسكها للتجارة أو للنفقة أو للتجمل أو لم ينو شيئًا

فى تحفة الفقهاء(۲٦٤/۱)

ثم الفضة مال الزكاة كيفما كانت مضروبة أو غير مضروبة أو تبرا أو حليا يحل استعمالها أو لا أمسكها للنفقة أو لا نوى التجارة أو لم ينو

فى تبيين الحقائق

عين الذهب والفضة لا يشترط فيهما حقيقة النماء ولا تسقط زكاتهما بالاستعمال ألا ترى أنهما إذا كانا معدين للنفقة أو كانا حلى الرجل أو حلى المرأة أكثر من المعتاد تجب فيهما الزكاة إجماعا والله أعلم بالصواب

حماد اللہ غازی

دار الافتاء جامعہ دار العلوم کراچی

۱۶/ربیع الثانی ۱۴۳۲ھ

۲۲/مارچ ۲۰۱۱ء

الجواب صحیح
احقر محمود اشرف غفراللہ
۱۷/۴/۳۲ھ

الجواب صحیح
بندہ محمد تقی عثمانی عفی عنہ
۱۴/۴/۳۲ھ

28 صفحہ نمبر ۱۰/۲ ۲۷

رجسٹر نقل فتاوی جامعہ دار العلوم کراچی

فتویٰ نمبر مع رجسٹر نمبر	تاریخ نقل فتاوی	نام وپتہ مستفتی	مضمون سوال وجواب	تبویب	عنوان
۹	۶/۱۲/۲۳		السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ		
۵۹۶	۸/۲/۲۰۰۳	طہیر کریم	کیا فرماتے ہیں مفتیان کرام اس مسئلہ کے بارے میں: اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے حاضری میں طلاق لکھ کر دے دے تو کیا یہ طلاق واقع ہوگا یا نہیں؟ فتاوی محمودیہ میں کے جلد نمبر ۱۹ میں ہے کہ ایسا کرنے سے طلاق واقع نہیں ہوتا۔ بینوا توجروا۔ المستفتی طہیر کریم (جنوبی افریقہ)		
			(جواب منسلکہ اوراق پر ملاحظہ فرمائیں)		

فتاوی محمودیہ جلد ۱۹ ۲۹۸ کتاب الطلاق

الجواب: حامداً ومصلیاً۔ زوجہ اولیٰ تو بدستور نکاح میں ہے البتہ زوجہ ثانیہ نکاح کرتے ہی حرام ہوگی اس کو رکھنا جائز نہیں ہاں قسم بھی ختم ہوگی یعنی اگر زوجہ ثالثہ اپنے نکاح میں لانا چاہے تو لا سکتا ہے۔ اس قسم کی وجہ سے وہ حرام نہیں ہوگی۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم

حررہ العبد محمود غفرلہ، دار العلوم دیوبند، ۱۷/۹/۱۳۹۱ھ

الجواب صحیح بندہ نظام الدین عفی عنہ

بیوی کی موجودگی میں طلاق بذریعۂ کتابت

سوال ۱۸۶: زید کی بیوی نے ایک تحریر دکھائی کہ یہ میرے زوج نے دی ہے۔ اور کہا کر لے یہ تیرا طلاقنامہ ہے اور کل میں تجھ کو سب کے سامنے تیرا حساب دیدوں گا۔ اور اس تحریر میں یہ تھا کہ میں اپنی زوجہ ہندہ بنت فلاں کو طلاقِ بائن دیتا ہوں بغیر کسی جبر واکراہ کے باہوش وحواس اور دستخط کر کے دیا اور دو عورت باہر کی تھی، اپنی بیوی کو یوں کہہ کر دیا کر لے یہ تیرا طلاق نامہ ہے اور کل میں تجھے تیرا مہر وعدت خرچہ لوگوں کے سامنے دیدوں گا۔ بیوی کا بیان طلاق نامہ دینے سے قبل ایک یا آدھ گھنٹہ پیش آیا۔ وہ بیان کرتی تھی ایک عالم اور ایک غیر عالم کے سامنے کچھ بات ہوئی اور مجھ سے شوہر نے کہا کہ تو گھر سے نکل جا میں نے تجھ کو طلاق دیدی لیکن میں نے مذاق سمجھا پھر دوبارہ کہا اور اسی طریقہ سے سہ بارہ کہا اور مجھ کو باہر نکال دیا پھر میں دونوں عورتوں کے پاس آکر بیٹھ گئی اور میرا شوہر آیا۔ اور کہنے لگا کہ یہ تیرا طلاقنامہ ہے اور میں تجھ کو کل تیرا حساب پنچ کے سامنے دیدوں گا۔ پھر میں رونے لگی۔ یہ اس کی بیوی کا بیان ہے۔ تھوڑے سے ہی وقفہ کے بعد اس

صفحہ نمبر 29

رجسٹر نقل فتاویٰ جامعہ دارالعلوم کراچی

کتاب الطلاق ۲۹۹

کی لڑکی آئی، اس سے اس کے والد نے کہا کہ بچی دیکھو جس طرح تمہاری خالہ کو طلاق ہوگئی اور صبر ہوگیا، اسی طرح تمہاری والدہ کو بھی طلاق دیدی۔ یہ بھی آہستہ آہستہ صبر ہوجائے گا۔ جو اس کے والد نے سمجھایا تھا وہی چار پانچ عورتوں کے سامنے بتایا کہ والد صاحب بول رہے تھے۔

ان حالات کو دیکھ کر ایک مفتی صاحب نے فتویٰ دیا کہ طلاق ہوگئی۔ اور وہ شخص فقط اس تحریر پر فتویٰ منگا کر اچھلتا ہے اور کودتا ہے۔ لہٰذا یہ بتایئے کہ مفتی صاحب نے جو فتویٰ دیا ہے وہ صحیح ہے یا غلط؟ نیز اسے اپنے طلاق نامہ پر فتویٰ طلب کرنا اور اس کو لے کر کودنا صحیح ہے یا نہیں؟ نیز وہ شخص علماء اور مفتی پر لعن طعن کرتا ہے۔ نیز وہ شخص اپنی بیوی کو واپس اور طلاق دلینے کے لئے غیر مقلد بنا اور کبھی کہتا ہے کہ میں نے یہ حالت جنون میں کیا ہے۔

الجواب:۔ حامداً ومصلیاً۔ کتابت بمنزلہ عبارت عند الحاجت ہے۔ اگر آدمی کسی غائب کے لئے لکھے تو وہ معتبر ہے یا حاضر کے لئے، مگر ایسی حالت میں کہ بول نہ سکے، مثلاً گونگا یا معتقل اللسان ہے تو وہ بھی معتبر ہے۔ اگر بولنے پر قادر ہو کر لکھے تو وہ معتبر نہیں، اسی طرح حاضر کے حق میں معتبر نہیں جبکہ اخرس یا معتقل اللسان نہ ہو۔ اس سب کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بیوی کی موجودگی میں محض لکھ کر دینے سے بغیر زبان سے کہے ہوئے طلاق نہ ہوگی۔ اگر طلاق لکھ کر بیوی کو دیدی اور زبان سے نہیں کہا درانحالیکہ کہنے سے کوئی مانع نہیں تھا۔ پھر یہ سمجھ کر کہ اس سے طلاق ہوگئی کسی سے کہدیا کہ میری بیوی کو طلاق ہوگئی تو اس کہنے سے بھی طلاق نہیں ہوئی۔ کیونکہ یہاں انشاءِ ایقاعِ طلاق ہے نہ کسی طلاق کا اخبار ہے، بلکہ غیر طلاق کو طلاق سمجھ کر اس کا اخبار ہے۔ البتہ اس اخبار سے خالی الذہن ہو کر کہے کہ میری بیوی کو طلاق ہوگئی ہے تو اس سے عزداً بلا تردد اور تین مرتبہ کہنے سے مغلظہ ہوجائے گی۔ اگر مذاق میں اقرار کرے یا طلاق کا جھوٹا اقرار کرے تو قضاءً واقع ہوجائے گی دیانۃً واقع نہ ہوگی۔

فلو اکرہ علی ان یکتب طلاق امرأتہ فکتب لا تطلق امرأتہ لان الکتابۃ اقیم مقام العبارۃ باعتبار الحاجۃ ولا حاجۃ ھنا کذا فی خانیۃ۔ ولو اقر بالطلاق کاذباً او ھازلاً وقع قضاءً لا دیانۃً الخ شامی ص۵۹۰ ج۲ وقال فی المجلد الخامس (مسائل شتی) بعد تفصیل انواع الکتابۃ وظاھرہ ان المعنون من الناطق الحاضر غیر معتبر الخ شامی ص۴۳۵ ج۵۔

آپ نے جس فتویٰ کا حوالہ دیا ہے اس نمبر پر وہ نہیں ملا۔ اصل فتویٰ بھیجیں تو اس پر مکرر غور کیا جاسکتا ہے۔ بقیہ امور مسئولہ کا جواب ظاہر ہے۔

خود غرضی کے لئے واقعات کو بدل کر فتویٰ حاصل کرنا کسی دیانت دار آدمی کا کام نہیں، اور اس طرح حاصل شدہ فتویٰ سے کوئی حرام چیز حلال نہ ہوگی۔ محض بیوی کی خاطر مسلک تبدیل کرنا نہایت پست قسم کی ذہنیت ہے جس کو کوئی شریف آدمی اختیار نہیں کرسکتا۔ اس طرح تو دین کو کھلونا بنالیا جائے گا۔ اعاذنا اللہ منہ۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم۔ حررہ العبد محمود غفرلہ۔

بیوی کو طلاق کی قسم دینا

سوال ۲۳۶:۔ زید اور اس کی بیوی میں کافی دنوں سے اختلاف ہے۔ ایک بار زید نے کہا کہ اگر تو کسی بھی رشتہ دار سے بات کرے گی تو تجھے طلاق کی قسم۔ یہ لفظ تین مجلسوں میں تین بار کہا، اس کی بیوی برابر اپنے رشتہ داروں سے تعلق رکھتی ہے، اس کی بیوی نے پریشان ہو کر کہا کہ اگر تو

30 صفحہ نمبر 62

رجسٹر نقل فتاویٰ جامعہ دارالعلوم کراچی

عنوان	تبویب	مضمون سوال وجواب	نام وپتہ مستفتی	تاریخ نقل فتاویٰ	فتویٰ نمبر مع رجسٹر نمبر

بیوی کی حاضری میں طلاق بالکتابت کے ذریعہ طلاق واقع ہوسکتی ہے یا نہیں...

۱

[illegible]

طلاق بالکتابۃ کی تین صورتیں ہیں۔

۱۔۔۔۔۔طلاق بالکتابۃ المستبینۃ المرسومۃ: یعنی وہ طلاق جو کسی کاغذ وغیرہ پر باقاعدہ اس طرح لکھی گئی ہو جیسا کہ لکھنے کا دستور ہے، جیسے کوئی شخص کسی کاغذ پر لکھے "فلاں بن فلاں کی جانب سے فلانہ بنت فلاں کو طلاق ہے۔

۲۔۔۔۔۔طلاق بالکتابۃ المستبینۃ غیر المرسومۃ: یعنی وہ طلاق جو کسی کاغذ وغیرہ پر لکھی تو گئی ہو لیکن یہ لکھنا دستور کے مطابق نہ ہو، جیسے کوئی شخص کسی کاغذ پر صرف الفاظ طلاق لکھے مگر یہ نہ لکھے کہ کس نے طلاق دی اور کس کو طلاق دی۔

۳۔۔۔۔۔طلاق بالکتابۃ غیر المستبینۃ: اس طلاق کو کہتے ہیں جو ایسی جگہ لکھی گئی ہو کہ اس کا پڑھنا اور سمجھنا ممکن نہ ہو، جیسے کوئی شخص پانی پر یا ہوا میں طلاق کے الفاظ لکھے۔

طلاق بالکتابۃ المستبینۃ المرسومۃ طلاق صریح کے حکم میں ہے، اور صریح طلاق غائب اور حاضر دونوں کے حق میں بلانیت واقع ہوجاتی ہے۔

طلاق بالکتابۃ المستبینۃ غیر المرسومۃ طلاق بالکنایۃ کے حکم میں ہے، اور طلاق بالکنایۃ بھی غائب اور حاضر دونوں کے حق میں معتبر ہوتی ہے، بشرطیکہ طلاق دینے والے نے اس سے طلاق دینے کی نیت کی ہو۔

طلاق بالکتابۃ غیر المستبینۃ لغو ہوتی ہے۔

فی الھندیۃ :(ج۱ : ۳۷۸) الکتابۃ علی نوعین :مرسومۃ و غیر مرسومۃ ونعنی بالمرسومۃ أن یکون مصدرًا ومعنونًا مثل ما یکتب الی الغائب ، وغیر المرسومۃ أن لا یکون مصدرًا ومعنونًا وھو علی وجھین مستبینۃ وغیر مستبینۃ ، فالمستبینۃ ما یکتب علی الصحیفۃ والحائط والأرض علی وجہ یمکن فھمہ وقرأتہ وغیر المستبینۃ ما یکتب علی الھواء والماء و شئی لا یمکن فھمہ وقرأتہ ففی غیر المستبینۃ لا یقع الطلاق ، وان کانت مستبینۃ لکنھا غیر مرسومۃ ان نو ی الطلاق یقع ، وان کانت مرسومۃ یقع الطلاق نو ی او لم ینو.

وفی التاتارخانیۃ :(ج۳/۳۷۷) یجب أن یعلم بان الکتابۃ نوعان : مرسومۃ ، و غیر مرسومۃ ، فالمرسومۃ أن یکتب علی صحیفۃ مصدرًا ومعنونًا مثل مایکتب الی الغائب وانّھا علی وجھین : الاول أن یکتب ھذا کتاب فلا ن بن فلان الی فلانۃ أمّا بعد فانت طالق ، وفی ھذ االوجہ یقع الطلاق فی الحال ....وان قال لم اعن بہ

(جاری ---)

رجسٹر نقل فتاوی جامعہ دار العلوم کراچی

32 صفحہ نمبر

فتوی نمبر مع رجسٹر نمبر	تاریخ نقل فتاوی	نام و پتہ مستفتی	مضمون سوال وجواب	تبویب

۳

الکتابۃ اقیمت مقام العبارۃ عند الحاجۃ میں حاجۃ سے مراد یہی ہے کہ اکراہِ ملجی نہ ہو، اس کے علاوہ طلاق بالکتابۃ کی تمام صورتیں حاجت میں داخل ہیں۔

خود علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کی درج بالا عبارات سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وہ طلاق بالکتابۃ کی صورت میں غائب اور حاضر میں فرق کے قائل نہیں، تاہم انہوں نے "منتقی" کے حوالے سے صاحب اشباہ کا جو قول "انہ فی حق الاخرس یشترط ان یکون معنونًا وان لم یکن لغائب" نقل کر کے اس کا جو مفہوم ذکر کیا ہے یعنی "وظاھرہ ان المعنون من الناطق الحاضر غیر معتبر۔ اوّلاً تو یہ علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلکِ مختار نہیں ان کا مسلکِ مختار وہی ہے جو اوپر کی سطور میں وہ تفصیل کے ساتھ بیان فرما چکے ہیں۔

نیز علامہ رافعی تقریرات رافعی ص ۲۵۵) میں علامہ شامی رحمہ اللہ کی اس عبارت کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں "لم یظھر وجہ ظھورہ من عبارۃ الاشباہ"۔

لہذا معلوم ہوا کہ طلاق بالکتابۃ المستبینۃ المرسومۃ طلاق صریح کے حکم میں ہے، اور جس طرح زبان سے طلاق صریح دینے میں بیوی کی موجودگی اور عدم موجودگی برابر ہے، یعنی دونوں صورتوں میں بلا شبہ طلاق واقع ہو جاتی ہے، اسی طرح طلاق بالکتابۃ المرسومۃ المستبینۃ بھی بہر صورت واقع ہو جائیگی، خواہ بیوی موجود ہو یا غائب، اور زبان سے طلاق کے الفاظ ادا کئے ہوں یا ادا نہ کئے ہوں۔

لہذا حضرت مولانا مفتی محمود الحسن گنگوہی رحمہ اللہ کا فتاوی محمودیہ کی منسلکہ فوٹو کاپی میں درج سوال کے جواب میں یہ فرمانا کہ تحریری طلاق اگر غائب کے لئے لکھی جائے تو وہ معتبر ہے، اس لئے کہ یہاں کتابت کو عبارت کے قائم مقام کرنے کی حاجت ہے، اور اگر کوئی شخص کلام پر قادر ہونے کے باوجود حاضر کے لئے تحریری طلاق لکھے تو وہ معتبر نہیں، اسلئے کہ یہاں کتابت کو عبارت کے قائم مقام کرنے کی حاجت نہیں" بظاہر یہ تسامح معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ حضرات فقہاء کرام رحمہم اللہ نے عدم حاجت کا اعتبار صرف اکراہ کی حالت میں کیا ہے، یعنی صرف اکراہ کی حالت میں تحریری طلاق زبانی طلاق کے قائم مقام نہیں ہوگی، اس لئے کہ یہاں تحریری طلاق کو زبانی طلاق کے قائم مقام کرنے کی حاجت نہیں، اور اکراہ کی صورت کے علاوہ باقی تمام صورتوں میں تحریری طلاق غائب اور حاضر کا فرق کئے بغیر زبانی طلاق کے قائم مقام ہوتی ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالی اعلم

مجیب
محمد شعیب امین
دار الافتاء دار العلوم کراچی ۱۴
۱۴۲۳/۱۲/۴ھ

الجواب صحیح
احقر محمد عبد اللہ ... غفرلہ
۱۴۲۳/۱۲/۶ھ

الجواب صحیح
بندہ عبد الرؤف سکھروی
دار الافتاء دار العلوم کراچی ۱۴
۱۴۲۳/۱۲/۴ھ

الجواب صحیح
بندہ محمد تقی عثمانی عفی عنہ
۲۳-۴-۱۴ھ

مراجع ومصادر

1-القرآن الکریم تنزیل من رب العالمین
2-بخاری امام ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل البخاری م:۲۵۶ھ
3-مسلم شریف ابوالحسین مسلم بن حجاج قشیری نیشاپوری المتوفی ۲۶۱ھ
4-ابوداؤد شریف أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن عمرو بن عمران الأزدي السجستاني المشهور بأبي داود (ت ٢٧٥هـ)
5-ترمذی شریف ابوعیسیٰ محمد بن سورہ بن شداد المتوفی:۲۷۹ھ
6-ابن ماجہ الامام ابوعبداللہ محمد بن یزید بن ماجہ قزوینی، م:۲۷۳ھ
7-طحاوی شریف الامام ابوجعفر احمد بن محمد الازدی المصری المعروف الطحاوی، م:۳۲۱ھ
8-مسند احمد ابوعبداللہ احمد بن محمد بن حنبل الشیبانی الزہلی م:۲۴۱ھ
9- المصنف لابن ابي شيبه
أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي (ت ٢٣٥هـ)
10-المصنف لعبدالرزاق حافظ ابوبکر عبدالرزاق بن ہمام الصنعانی، م:۲۱۱ھ
11-العرف الشذي شرح سنن الترمذي
الشيخ الامام محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري المتوفى 1353ھ
12- مسند أبي حنيفة رواية الحصكفي
الامام الاعظم أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه (ت ١٥٠هـ)

13-بذل المجهود في حل سنن أبي داود

الشيخ خليل أحمد السهارنفوري (ت ١٣٤٦هـ)

14-معارف السنن

الشيخ السيد محمد يوسف بن محمد زكريا الحسيني البنوري المتوفى 1398هـ

15-مرقاة المفاتيح

العلامة الشيخ علي بن سلطان محمد القاري المعروف بملا علي قاري ت:1014هـ

16- فتح القدير

الشيخ محمد بن على بن محمد الشوكانى المتوفى 1250هـ

17- تقرير ترمذى للعثمانى

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب حفظہ اللہ

18- شرح البخارى لابن بطال

ابن بطال ابو الحسن على بن خلف م: 449هـ

19- حاشية الشلبى على التبيين

شہاب الدین احمد بن محمد بن احمد بن یونس بن اسماعیل بن یونس الشلبی، م:۱۰۲۱ھ

20-موسوعة فقه ابراهيم النخعي

الدکتور محمد رواس قلعہ جی (ظہران، سعودی عرب)

21- الجامع الصغير للشيباني

الحافظ المجتهد الربانى ابى عبدالله محمد بن الحسن الشيبانى189هـ

22- الاصل للشيباني

الحافظ المجتهد الربانى ابى عبد الله محمد بن الحسن الشيبانى المتوفى 189هـ

23- الاوسط في السنن والاجماع والاختلاف للنيسابوري

ابوبكر محمد بن ابراہیم بن المنذر النيسا بوري، م: 318ھ

24- شرح الجامع الصغير للبزدوى

الامام فخر الاسلام على بن محمد البزدوى ،م:482ھ

25- الاختيار لتعليل المختار

الشيخ عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفى ،م: 683ھ

26- النافع الكبير للكنوي

الامام ابو الحسنات محمد عبد الحى الكنوى المتوفى 1303ھ

27- خلاصة الفتاوى

الامام افتخار الدين طاہر بن احمد البخارى ،م: 542 ھ

28- فتاوی قاضی خان امام فخر الدین الحسن بن منصور،م: ۵۹۳

29- غنية المستملي (كبيري)

الامام ابراہیم محمد بن ابراہیم الحلبی ،م:۹۰۶ھ

30- آراء الامام ابي بكر محمد بن الفضل في العبادات

الدکتور خیری شاکر

31- النهر الفائق علامہ سراج الدین عمر بن ابراہیم ابن نجیم ،م:۱۰۰۵ھ

32- نسائى شريف

امام ابوعبدالرحمن احمد بن شعیب نسائی،م: ۳۰۳ھ

33- وجوب إعفاء اللحية

الإمام العلامة المحدث الشيخ محمد زكريا بن الشيخ محمد يحيى بن الشيخ إسماعيل الكاندهلوي المدني المتوفى 1403 ھ

34- بوادر النوادر

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ المتوفی ۱۳۶۲ھ

35- الفتاوی الولوالجیه

عبدالرشید بن ابوحنیفہ نعمان بن عبدالرزاق بن عبداللہ الولوالجي ،م: ۷۱۰ھ

36- عطر ہدایه

حضرت مولانا فتح محمد تائب صاحب لکھنوی رحمہ اللہ،م: ۱۳۲۷ھ

37- جواهر الفقه

الشیخ المفتی محمد شفیع العثمانی صاحب نور الله مرقده المتوفی: 1396ھ

38- فتاوی حقانیه

شیخ الحدیث حضرت مولانا عبدالحق صاحب ودیگر اساتذہ کرام دار العلوم حقانیہ پشاور

39- محمود الفتاوی

حضرت مولانا مفتی محمد احمد صاحب خان پوری حفظہ اللہ

40- جدید معاملات کے شرعی احکام

مفتی احسان اللہ شائق صاحب استاد جامعۃ الرشید احسن اباد کراچی

41- الاشباه والنظائر

الامام العلامہ الشیخ زین الدین ابراہیم بن محمد المعروف بابن نجیم المصری الحنفی المتوفی: ۹۷۰ھ

42- درر الحكام في شرح مجلة الأحكام

العلامہ علی حیدر خواجہ أمین أفندی (ت ۱۳۵۳)

43- القواعد الفقهية

المفتی محمد عمیم الاحسان البرکتی البنغلا دیشی المتوفی 1395ھ

44- مؤسُوعَة القَواعِد الفِقْهِيَّة
محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي المتوفى 1446ھ
45- المقدمات الممهدات
أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي المالكی (ت ٥٢٠ھ)
46- مالی معاملات   مفتی شاد محمد شاد حفظہ اللہ
47- كتاب النوازل   مفتی محمد سلمان منصور پوری استاد حدیث دار العلوم دیوبند
48- جامع الرموز فی شرح النقایه
الشیخ شمس الدین محمد الخراسانی القهستانی متوفی 953ھ
49- الجوهرة النيرة
الامام أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي العبادي الزَّبِيدِيّ اليمني الحنفي (ت ٨٠٠ ھ)
50- القول الجازم في سقوط الحد بنكاح المحارم
الامام العلامه الفقیه المحدث ابی الحسنات عبدالحئ اللکنوی ت 1304ھ
51- منحة الخالق
الشيخ محمد امين عابدين بن عمر عابدين بن عبدالعزيز المعروف بابن عابدين الدمشقی الحنفی المتوفی: 1252 ھ
52- شرح معاني الآثار
الامام أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري الطحاوي الحنفي (ت ٣٢١ ھ)
53- شرح الملتقي على المجمع
الامام ابراہیم بن محمد بن ابراہیم الحلبی المتوفی: 956ھ

54- طوالع الأنوار شرح الدر المختار

الامام العلامه الشيخ محمد عابد السندى الانصارى المتوفى: 1257ھ

55- منظومة الحقائق شرح منظومة النسفي

أبي المحامد اللؤلؤى البخارى الحنفي، م: 671 ھ

56- مجمع المسائل

سيد محمد رضا المتوفى: ۱۴۱۴ھ

57- مجمع الغرا ئب

الإمام أبو الحسن عبد الغافر بن إسماعيل الفارسى المتوفى: ۵۲۹

58. الفقه الحنفي في ثوبه الجديد

عبدالحميد محمود طهماز المتوفى: ۱۴۱۸ھ

59. الكوكب الدري

افادات: الامام الربانی الشیخ رشید احمد کنکوہی رحمہ اللہ المتوفی: ۱۳۲۳ھ

60. شرح سفر السعادة

شیخ عبدالحق محدث الدہلوی، ت: ۱۰۵۲ھ

61. فتاوىٰ رشیدیہ

حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ المتوفی ۱۳۲۳ھ

62. اشرف العمليات

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ المتوفی ۱۳۶۲ھ

63. تسہیل بہشتی زیور

تسہیل: اساتذہ جامعہ الرشید، نظر ثانی: مفتی ابولبابہ شاہ منصور حفظہ اللہ

64. اغلاط العوام

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ المتوفی: ۱۳۶۲ھ

65. امداد الفتاویٰ

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ المتوفی: ۱۳۶۲ھ

66. فتاویٰ دار العلوم دیوبند

مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی رحمہ اللہ المتوفی ۱۳۴۷ھ

67. امداد الاحکام

المحدث الناقد الشیخ علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ المتوفی ۱۳۹۴ھ

68. نظام الفتاویٰ

مفتی نظام الدین اعظمی صدر دار الافتاء، دار العلوم دیوبند ۱۴۲۰ھ

69. احسن الفتاویٰ

فقیہ العصر مفتی اعظم مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ ۱۴۲۲ھ

70. فتاویٰ عثمانی

شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم العالیہ

71. خیر الفتاویٰ

مولانا خیر محمد جالندھری رحمہ اللہ ۱۳۹۰ھ

72. فتاویٰ احیاء العلوم

مفتی یاسین صاحب مبارکپوری علیہ الرحمہ المتوفی ۱۴۰۴ھ

73. فتاویٰ محمودیہ

فقیہ الامت مفتی محمود الحسن حسن گنگوہی نور اللہ مرقدہ المتوفی ۱۴۱۷ھ

74. فتح الباری شرح صحیح البخاری

أحمد بن علي بن مُحمَّد بن مُحمَّد بن علي بن محمود بن أحمد بن أحمد الكناني المعروف بابن حجر العسقلاني المتوفى 853ھ

75. عمدة القاری

بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد العيني المتوفى 856ھ

76. رد المحتار

الشيخ محمد امين عابدين بن عمر عابدبن بن عبدالعزيز المعروف بابن عابدبن الدمشقى الحنفى المتوفى: 1252 ھ

77. كفايت المفتی

مفتی اعظم ہند حضرت مفتی محمد کفایت اللہ بن عنایت اللہ، شاہ جہان پور، دہلوی المتوفی ۱۳۷۲ھ

78. فتاویٰ ہندیہ

الشیخ نظام الدین برہان پوری ۱۰۹۲، وعلمائے فتاویٰ عالمگیریہ کمیٹی

79. تنقيح الفتاوى الخامدية

الشيخ محمد امين عابدين بن عمر عابدين بن عبدالعزيز المعروف بابن عابدين الدمشقى الحنفى المتوفى: 1252 ھ

80. تذكرة الرشيد

الحاج مولانا محمد عاشق الٰہی میرٹھی رحمہ اللہ (سوانح: مولانا رشید احمد گنگوہی)

81. السعايه

الامام العلامہ ابوالحسنات عبدالحی الکھنوی ۱۳۰۴ھ

82. ارشاد الساری

أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني المصري الشافعي، المعروف بشهاب الدين القسطلاني المتوفی 923ھ

83. المبسوط

أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السَّرَخْسِي الخزرجي الأنصاري، المتوفی 483ھ وقيل 490ھ

84. بدائع الصنائع

علامہ علاء الدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی المتوفی ۵۸۷ھ

85. اذانِ قبر کا تحقیقی جائزہ

حضرت مولانا منظور نعمانی صاحب نور اللہ مرقدہ ت: ۱۴۱۷ھ

86. البحر الرائق

الامام العلامه الشيخ زين الدين بن ابراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم المصرى الحنفى ت:970ھ

87. تنوير الابصار

شمس الدين محمد بن عبد الله بن احمد خطيب محمد خطيب بن ابراهيم خطيب بن خليل بن تمرتاشى غزى المتوفى: 1004ھ

88. در مختار

محمد بن علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن بن محمد الحصني المعروف بعَلَاء الدِّين الحَصْكَفي المتوفى :1088ھ

89. الفتاوىٰ التاتارخانيه

امام فرید الدین عالم بن العلاء الاندر پتی الدہلوی المتوفی: ۷۸۶ھ

90. ملتقى الابحر

برہان الدین ابراہیم بن محمد بن ابراہیم الحلبی المتوفی:۹۵۶ھ

91. مجمع الأنهر

شیخ محمد سلیمان الکلیبو لی المعروف بشہزادہ،م:۱۰۷۸ھ

92. كنز الدقائق

امام ابو البركات عبد الله بن محمد بن محمود المعروف بحافظ الدين النسفى المتوفى: 710ھ

93. تبيين الحقائق

فخر الدين الزيلعي أبو عمرو عثمان بن علي بن محجن البارعي، المتوفى : 743ھ

94. المحيط البرهاني

امام برہان الدين ابى المعالى محمود بن صدر الشريعه ابن مازه البخارى المتوفى: 616ھ

95. العناية شرح الهداية

شيخ اكمل الدين محمد بن محمد بن محمود البابرتى الحنفى المتوفى: 786ھ

96. النهاية شرح الهداية

شیخ حسام الدین بن علی بن حجاج بن علی السغناقی الحنفی،م: ۷۱۴ھ

97. مراقى الفلاح

علامہ حسن بن عمار بن علی الشرنبلالی المتوفی:۱۰۶۹ھ

98. خزانة العلماء

99. فتاوى نور على الدرب

فضيله الشيخ العلامه محمد بن صالح العثيمين المعروف بابن عثيمين ت:1421ھ

100. الانصاف للمرداوی

علاؤالدین ابوالحسن علی بن سلیمان بن احمد المرداوی التوفی ۵۸۸ھ

101. المجموع شرح المهذب

الامام ابوزکریا محی الدین ابن شرف النووی التوفی ۶۷۶ھ

102. روضة الطالبين

الامام ابوزکریا محی الدین ابن شرف النووي التوفی ۶۷۶ھ

103. المغنى لابن قدامه

ابومحمد عبداللہ بن احمد بن محمد بن قدامہ الحنبلی التوفی ۶۲۰ھ

104. الفقه الاسلامی وادلته

ڈاکٹر وہبہ بن مصطفی الزحیلی التوفی ۲۰۱۵

105. بحوث في قضايا فقهيه معاصره

شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم العالیہ

106. شرکت ومضاربت عصر حاضر میں

مولانا محمد عمران اشرف عثمانی صاحب حفظہ اللہ

107. مختصر اختلاف العلماء للطحاوی

الامام ابوبكر الجصاص الرازی المتوفى 370ھ

108. اصول الکرخی

الامام ابو الحسن عبید الله بن حسین الکرخی المتوفی 340ھ

109. الاقناع

شمس الدین محمد بن احمد الخطیب الشربینی الشافعی المتوفی 977ھ

110. المبدع في شرح المقنع

برہان الدین ابراہیم بن محمد بن عبداللہ بن محمد ابن مفلح المقدسی المتوفی:۸۴۸ھ

111. شرح المجله الاتاسي

العلامه محمد خالد بن هاشم الاتاسي المتوفی 1931ء

112. الشروط الصغير للطحاوي

الامام ابوجعفر احمد بن محمد الطحاوی المتوفی ۳۲۱ھ

113. شرح مغني المحتاج للشربيني

الشیخ شمس الدین محمد بن احمد الخطیب الشربینی الشافعی المتوفی 977ھ

114. الشرح الصغير

شیخ احمد بن محمد بن احمد الدردیر المالکی المتوفی ۱۲۰۱ھ

115. شرح الخرشي على مختصر خليل

شیخ محمد بن عبداللہ الخرشی المالکی المتوفی 1101ھ

116. احكام الاحكام في شرح عمدة الاحكام

الامام تقی الدین ابو الفتح ابن دقیق العید المتوفی 702ھ

117. مجموعه قوانين اسلامی

قاضی مجاہد الاسلام صاحب

118. تكمله فتح القدير

الامام كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام ت:861ھ

119. بزازيه

الامام علاءالدين ابوبكر محمد بن احمد البزار الكرخى الحنفى المتوفى:۸۲۷ھ

120. بياض اشرفى

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی ت: ۱۳۶۲ھ

121. علمی یادداشتیں

حضرت مولانا زبیر صاحب رحمہ اللہ

122. تحریری اور زبردستی طلاق کی تحقیق

مفتی محمد رضوان صاحب راول پنڈی

123. الموسوعة الفقهية

مجموعة من العلماء

124. تعليم الاسلام

مفتی اعظم ہند حضرت مفتی محمد کفایت اللہ بن عنایت اللہ شاہ جہان پوری دہلوی المتوفی ۱۳۷۲ھ

125. مكتوبات شيخ الاسلام

شیخ الاسلام مولانا حسین احمد مدنی رحمہ اللہ: ۱۳۷۷ھ

126. نورالايضاح

العلامه الشيخ حسن بن عمار شرنبلالی م: 1069ھ

127. بہشتی زیور

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی التھانوی م: ۱۳۶۲ھ

128. علم الفقه

حضرت مولانا عبدالشکور صاحب فاروقی لکھنوی رحمہ اللہ

129. آپ کے مسائل اوران کاحل

حضرت مولانا محمد یوسف لدھیانوی رحمہ اللہ ت: ۱۴۲۱ھ

130. اعلاء السنن

المحدث الناقد العلامه ظفر احمد بن لطيف احمد العثمانى التهانوى م: 1349ھ

131. رسائل الاركان

الشيخ عبدالعلى بن نظام الدين اللكهنوى م: ١٢٢٥ھ

132. فقہی مقالات

شیخ الاسلام مفتی محمد تقی العثمانی حفظہ اللہ

133. فتاویٰ فریدیہ

مفتی فرید صاحب دامت برکاتہم العالیہ

134. تقریرات رافعی

الشیخ عبدالقادر بن مصطفیٰ بن عبدالقادر الیساری م: ۱۳۲۳ھ

135. النتف فى الفتاوى

شیخ الاسلام قاضی القضاۃ ابی الحسن علی بن الحسین بن محمد السغدی، ت: ۴۶۱ھ

136. البنايه على الهدايه

الامام اکمل الدین محمد بن محمد بن محمود البابرتی م: ۷۸۶ھ

137. الهدايه

برہان الدین ابی الحسن علی ابن ابی بکر الفرغانی المرغینانی م:۱۳۳۹ھ

138. فتاوی رحیمیہ

مفتی عبدالرحیم لاجپوری رحمہ اللہ م: ۱۲۲۲ھ

139. غیر سودی بینک کاری

شیخ الاسلام مفتی محمد تقی العثمانی صاحب حفظہ اللہ

140. درر الحكام فى شرح مجلة الاحكام

الشیخ العلامہ علی حیدر خواجہ امین آفندی م: ۱۳۵۳ھ

141. فتاوی دار العلوم زکریا

حضرت مفتی رضاء الحق صاحب مدظلہ

142. قدوری

الشیخ الامام ابوالحسن احمد بن محمد المعروف بالقدوری م: ۴۲۸ھ

143. فقه البيوع

شیخ الاسلام مفتی محمد تقی العثمانی حفظہ اللہ

144. مجموعه رسائل ابن عابدين

العلامۃ المحقق الشیخ محمد امین آفندی المعروف بابن عابدین الشامی ت: ۱۲۵۲ھ

145. مجموع الفتاوى لابن تيميه

شیخ الاسلام تقی الدین احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام النمیر ی الحرانی المعروف بابن تیمیہ ت: ۷۲۸ھ

146. المنتقى شرح المؤطا للباجى

الشیخ القاضی ابوالولید سلیمان بن خلف بن سعد بن ایوب الباجی م: ۴۹۴ھ

147. جامع الفصولين

الشیخ الامام علامہ بدرالدین محمد بن اسرائیل م: ۸۲۳ھ

148. فتاوی قاسميه

حضرت مفتی شبیر احمد القاسمی دامت برکاتہم العالیہ

149. حاشية السعدی علی العناية

---

150. حسن التنبه لما ورد فی التشبه

العلامہ نجم الدین محمد بن محمد العامری القرشی الغزی م: ۱۰۶۱ھ

151. امداد المفتين

مفتی اعظم پاکستان مفتی محمد شفیع صاحب دیوبندی رحمہ اللہ م: ۱۳۹۵ھ

152. ارشادات حکیم الامت

پروفیسر مسعود احسن علوی صاحب مرحوم

153. تکمله فتح الملهم

شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب حفظہ اللہ

154. مردوں کے لباس ٹوپی پگڑی وغیرہ کے احکام

حضرت مولانا مفتی رضوان صاحب حفظہ اللہ

155. احكام القران للتهانوی

مجموعة من العلماء العباقر

156. تشبه الخسيس باهل الخميس

الامام العلامہ شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان بن قائماز الذہبی م: ۷۴۸ھ